

Frank Adloff und Tanja Busse (Hg.)

Welche Rechte braucht die Natur?

Wege aus dem Artensterben

Zukünfte der Nachhaltigkeit

campus

Welche Rechte
braucht die Natur?

Zukünfte der Nachhaltigkeit

Herausgegeben von Frank Adloff und Sighard Neckel

Band 3

Frank Adloff ist Professor für Soziologie, insbesondere Dynamiken und Regulierung von Wirtschaft und Gesellschaft, an der Universität Hamburg und stellvertretender Sprecher der DFG-Kollegforschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«.

Tanja Busse, Dr. phil., ist Autorin und Moderatorin und Fellow als »Writer in Residence « in der DFG-Kollegforschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«.

Frank Adloff und Tanja Busse (Hg.)

Welche Rechte braucht die Natur?

Wege aus dem Artensterben

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 392769165.



ISBN 978-3-593-51462-8 Print
ISBN 978-3-593-44851-0 E-Book (PDF)
DOI 10.12907/978-3-593-44851-0

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Umschlagmotiv: © Bild von kristineva auf Pixabay.com
Satz: le-tex xerif
Gesetzt aus der Alegreya
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001)
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Das Problem

Ethische Reflexionen

Wege des Rechts

Politik der Natur

Das Problem

Welche Rechte braucht die Natur? Eine Einleitung und ein Vorschlag

Frank Adloff und Tanja Busse

Der Mainzer Bäckermeister Volker Schmidt-Sköries will einen neuen Gesellschafter für seine Bäckereikette Bio-Kaiser eintragen lassen und zwar: die Bienen.[1] Denn in seinen Backstuben verwendet er Produkte, die es ohne Bienen nicht gäbe, Äpfel für den Apfelkuchen zum Beispiel, so argumentiert Schmidt-Sköries, deshalb sollen die Bienen auch am Gewinn beteiligt werden. Als einer der Pioniere der ethischen Unternehmensführung ist es sein Ziel, die Wertschöpfung auszubalancieren und Gewinne fair zu verteilen. Ein Drittel schüttet er an seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus, ein weiteres an gesellschaftliche Stakeholder wie Künstler oder Obdachlose. Das letzte Drittel bleibt bei den Gesellschaftern, zu denen auch eine gemeinnützige Stiftung gehört. Bislang aber fehlt in dieser Wertschöpfungskette die Beteiligung der Natur, und dies will der Bäcker ändern. Ob das Amtsgericht seinem Anliegen folgt, vermag er nicht zu sagen, doch ihm ist es wichtig, das Thema zu setzen, dass die Natur Rechte benötige.

Die Krise der Biodiversität, die Politik und das Recht

Seit vielen Jahrzehnten warnen Wissenschaftler:innen vor unserem gefährlichen Umgang mit der Biosphäre. 1992 veröffentlichte der Physik-Nobelpreisträger und Mitbegründer der Union of Concerned Scientists Henry Kendall eine Warnung an die Menschheit, der sich 1700 Wissenschaftler:innen anschlossen: Die Menschheit befinde sich auf Kollisionskurs mit der Natur. Von den vielen Zerstörungen natürlicher Ressourcen sei der irreversible Verlust der Arten besonders ernst zu nehmen, schrieben Kendall und seine Kollegen (Kendall et al. 1997).

---

1 Gespräch der Autorin mit Volker Schmidt-Sköries im März 2021.

2017 veröffentlichen Kendalls Nachfolger die *Warning to humanity, a second notice*, dieses Mal mit mehr als 15.000 Unterzeichner:innen. Seit 1992 sei mit Ausnahme des Lochs in der Ozonschicht kein Problem gelöst worden, im Gegenteil: »Humanity has failed«, schreibt das Autorenteam um den Ökologen William J. Ripple (2017: 1026). Sie habe nicht genug unternommen, um den möglicherweise katastrophalen Klimawandel zu bremsen. Und darüber hinaus hat sie ein Massenaussterben entfesselt – das sechste in grob 540 Milliarden Jahren –, das bis zum Ende dieses Jahrhunderts viele der gegenwärtigen Lebensformen auslöschen könnte (ebd.).

Im Mai 2019 veröffentlichte der Weltbiodiversitätsrat IPBES seinen ersten globalen Report, der warnt, dass in den nächsten Jahren eine Million Arten aussterben könnten. Seitdem macht der Verlust der biologischen Vielfalt gelegentlich Schlagzeilen, doch dass diese Entwicklung auch für das Überleben der Menschheit auf der Erde eine existentielle Bedrohung ist, scheint in weiten Teilen der Öffentlichkeit noch nicht angekommen zu sein.

Die politischen Akteure wiederum haben sich auf allen Ebenen zum Erhalt der biologischen Vielfalt verpflichtet: Im Übereinkommen zur biologischen Vielfalt der Vereinten Nationen, der Convention on Biological Diversity, kurz CBD, verpflichten sich die Mitgliedsstaaten, die biologische Vielfalt der Gene, Arten und Ökosysteme zu schützen. Der Eigenwert der biologischen Vielfalt ist darin völkerrechtlich verbindlich anerkannt. Auch die Nachhaltigkeitsziele der Vereinten Nationen, die Sustainable Development Goals (SDG), verlangen ausdrücklich, den Verlust der Biodiversität zu stoppen und eine nachhaltige Nutzung der terrestrischen Ökosysteme zu fördern. Ferner verlangt die Europäische Union den Schutz der biologischen Vielfalt, zuletzt in der EU-Biodiversitätsstrategie für 2030[2] der Europäischen Kommission.

Artikel 20 des Grundgesetzes schützt die natürlichen Lebensgrundlagen auch in Verantwortung für die künftigen Generationen. Artikel 1 des Bundesnaturschutzgesetzes schreibt vor, dass »Natur und Landschaft auf Grund ihres eigenen Wertes und als Grundlage für Leben und Gesundheit des Menschen […] zu schützen« seien.[3] Artikel 191 des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union, auch bekannt als Lissabon-Vertrag,

2 https://martin-haeusling.eu/images/200520_KOM_EU-Biodiversit%C3%A4tsstrategie_f%C3%BCr_2030_DE.pdf, letzter Zugriff: 17.06.2021.

3 https://www.gesetze-im-internet.de/bnatschg_2009/__1.html, letzter Zugriff: 17.06.2021.

verlangt, die Erfordernisse des Umweltschutzes bei der Festlegung und Durchführung der Unionspolitiken und -maßnahmen einzubeziehen.[4]

Doch in der Umsetzung dieser Ziele gibt es offensichtliche Mängel. Studien zeigen, dass weder Naturschutzgebiete noch Meeresschutzgebiete noch Nationalparks die Biodiversität auf ihren Gebieten zu schützen vermögen (Rada et al. 2019; Jones et al. 2018; Dureuil et al. 2018). Bis auf wenige Einzelerfolge etwa beim Kranich oder Seeadler geht das Sterben der Arten in den allermeisten Ländern der Welt und so auch in Deutschland unvermindert weiter.

Könnte ein neues Recht helfen, wenn bislang alle politischen Maßnahmen versagen? 1972 hat der US-amerikanische Jurist Christopher Stone die Idee eines Klagerechtes für Tiere und natürliche Entitäten wie Flüsse oder Berge entwickelt. Stone (2018) erinnert daran, dass sich die Vorstellungen der Menschen über Moral und Recht im Laufe der Geschichte immer wieder verändert haben, etwa über Besitz. Es gab Zeiten, in der Menschen andere Menschen besaßen oder in denen Männer ihre Frauen besaßen. Die Rechtslage hat sich inzwischen geändert, Leibeigenschaft und Sklaverei wurden verboten, und auch das Moral- und Rechtsempfinden der meisten Menschen in diesen Fragen hat sich geändert. Stone beschreibt die Geschichte des moralischen Empfindens der Menschheit als die einer ständigen Erweiterung: Erst zählte nur der eigene Clan, dann auch die anderen Menschen des gleichen Standes, schließlich alle Mitglieder einer Gesellschaft oder auch anderer Gesellschaften und schließlich sogar die Tiere. Die Vorstellung darüber, wer Rechte besitze, habe sich somit kontinuierlich erweitert. Jahrhundertelang hatten Kinder keine Rechte, ebenso wenig Gefangene, Fremde, Frauen, psychisch Kranke, Afroamerikaner und Indigene. »Tatsache ist: Jedes Mal, wenn es eine Bewegung gab, einer Gruppe Rechte zu verleihen, die vorher noch keine hatte, wurde dieser Vorschlag als seltsam oder furchterregend oder lächerlich abgewertet« (ebd.: 3, eigene Übersetzung).

So war es aus dieser Sicht nur konsequent, dass im Jahr 1988 acht große Umweltverbände zusammen mit der Hamburger Kanzlei Michael Günther versuchten, den Vorschlag von Stone im deutschen Rechtsraum anzuwenden. Sie ließen die Robben der Nordsee wegen der andauernden Vergiftung ihres Lebensraums klagen gegen den damaligen Verkehrsminister der Bundesrepublik Deutschland, Jürgen Warnke (CSU). Eine Behörde aus dem Verantwortungsbereich des Verkehrsministeriums, das Deutsche Hy-

4 https://dejure.org/gesetze/AEUV/191.html, letzter Zugriff: 17.06.2021.

drographische Institut in Hamburg, hatte deutschen Unternehmen jahrelang gestattet, jährlich mehr als mehr als 300.000 Tonnen giftiger Abfälle in die Nordsee zu pumpen. Die Chemikalien stammten unter anderem von Bayer, von der Westdeutschen Abfallbeseitigungsgesellschaft aus Duisburg, den Deutschen Solvay-Werken aus Rheinfeld und vom Chemiewerk Kronos Titan aus Nordenham, das auch die Gifttransporte in die Nordsee organisierte. Schon im April 1988 waren tote Robbenbabies an die Strände gespült worden, später verendeten auch ältere Tiere, in einem Monat allein in Schleswig-Holstein 500 pro Woche. Die Seehunde starben an einer Viruserkrankung, doch die hohen Konzentrationen der zahlreichen Umweltgifte hatten sie so geschwächt, dass sie den Viren nichts entgegensetzen konnten (Ohne Autor 1988b; Jung 2013). Das Hamburger Verwaltungsgericht forderte Stellungnahmen von den Unternehmen ein, doch es wies die Klage ab, weil Robben im juristischen Sinne Sachen seien und damit nicht klagefähig (Schub 1988; Ohne Autor 1988a).

Doch seitdem hat sich viel geändert: 1990 hat der Deutsche Bundestag das Gesetz zur Verbesserung der Rechtsstellung des Tieres im Bürgerlichen Gesetzbuch verabschiedet, mit dem geklärt wurde, dass Tiere juristisch nicht länger wie Sachen zu behandeln sind.[5] Seit 2002 ist der Schutz der Tiere als Staatsziel im Grundgesetz verankert.[6] Und in den letzten Jahren haben sich die Klagerechte von Umwelt-, Natur- und Tierschutzverbänden Schritt für Schritt verbessert, während Tierrechtler:innen die Frage aufgeworfen haben, warum Tieren individuelle Rechte verwehrt bleiben, wenn sie ebenso wie wir Menschen fühlende und schmerzempfindende Individuen sind.

Im Jahr 2018, also genau dreißig Jahre nach dem »Seehunde-sind-Sachen-Urteil«, hat der Bremer Jura-Professor Andreas Fischer-Lescano Stones Überlegungen zu den Klagerechten der Natur aufgenommen und zum Konzept der »Natur als Rechtsperson« weiterentwickelt (Fischer-Lescano 2018). »Allzu offensichtlich ist, dass die Zerstörung des Öko-Systems, das weltweite Artensterben sowie die Klimaerwärmung rasant fortschreiten«, schreibt er. »Dabei zeigen die politischen Versuche, gegenzusteuern nur geringe Wirkung, auch weil der politische Wille fehlt, nationale Wirtschaftsinteressen mit first priority versehen werden und maßgebliche Akteure wie transnationale Unternehmen nicht hinreichend in die Um-

5 BGB § 90a, https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/__90a.html, letzter Zugriff: 17.06.2021.
6 GG Artikel 20a, https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_20a.html, letzter Zugriff: 17.06.2021.

weltregulierung eingebunden sind« (ebd.: 206). Tiere und Natur seien nur unzureichend geschützt, »wenn man sie dem good will von Staaten und Wirtschaftsakteuren überlässt und sie institutionell nicht so absichert, dass bestehende Rechtsschutzlücken geschlossen werden« (ebd.).

Schon heute können offiziell anerkannte Umwelt- und Naturschutzverbände vor Gericht die Interessen der Natur vertreten. Das hat das so genannte Verbandsklagerecht ermöglicht, das in den letzten Jahren in einigen Bundesländern auch auf Tierschutzverbände ausgeweitet wurde. Doch diese Möglichkeiten seien nicht mehr als »zaghafte Öffnungen«, schreibt Fischer-Lescano, denn es gebe »eklatante Durchsetzungslücken« (ebd.). Die Verbandsklagen seien auf die Durchsetzung einfachen Rechts beschränkt, und Grund- und Menschenrechte von Tieren und Natur könnten über diesen Mechanismus nicht geltend gemacht werden. Genau das aber brauchten die Arten, um ihr Recht auf Überleben einklagen zu können. Fischer-Lescano schlägt deshalb »die Zuerkennung von autonomen Rechten für Natur und Tiere und damit die rechtliche Anerkennung nicht-humaner Rechtspersonen« vor (ebd.: 207).

Werte der Natur

All dies zeigt, wie dringlich eine wissenschaftliche wie gesellschaftspolitische Debatte um diese Fragen ist. Es ist aus unserer Sicht an der Zeit, das Thema Rechte der Natur neu in die Diskussion zu bringen, und zwar in eine interdisziplinäre Diskussion mit Beiträgen aus der Rechtswissenschaft, den Sozialwissenschaften, der Philosophie, aus der Kultur und natürlich aus den Naturwissenschaften. Denn mit der möglichen Ausweitung des Status als juristische Person auf natürliche Entitäten sind vielfältige Fragen und Problemlagen verbunden: nicht nur rechtstechnische, auch politische, soziale, philosophisch-ethische, aber auch grundsätzlich ontologische.

Moderne Gesellschaften sind bekanntlich Gesellschaften, die stark von Organisationen und ihren Handlungsmöglichkeiten geprägt sind. Organisationen sind nicht einfach die Summe handelnder Menschen, sondern bilden eine eigene Existenzweise als kollektive Akteure aus. Kollektive Akteure verfügen über vielfältige Ressourcen und große Einfluss- und Machtchancen, unter anderem da sie rechtlich konstituierte Akteure sind. Nicht nur natürliche Personen handeln, auch Organisationen als juristische

Personen handeln. Die mit der Moderne sich durchsetzende Vorstellung von korporativen Akteuren als juristischen handelnden Personen, die von natürlichen Personen zu unterscheiden sind, ermöglichte einen radikalen Strukturwandel der Gesellschaft. Der amerikanische Soziologe James Coleman (1986; 1992) hat von der modernen Gesellschaft als einer asymmetrischen Gesellschaft gesprochen, da in ihr Organisationen eine ungleich einflussreichere und mächtigere Position innehaben als Individuen. Juristische Personen können als Einheiten handeln, Ressourcen besitzen, ihnen kommen Rechte und Pflichten zu. Dabei handeln korporative Akteure über ihre Stellvertreter:innen.

Tieren oder Ökosystemen nun den Status als juristische Person einzuräumen, hätte zum Ziel, ihnen rechtliche Mittel zur Verfügung zu stellen, die sie zum einen aus der Asymmetrie gegenüber menschlichen natürlichen Personen und zum anderen gegenüber juristischen Personen ein Stück weit herausholen. Juristische Symmetrie soll es ihnen ermöglichen, unter dem Gesichtspunkt der Fairness eigene Interessen und Gesichtspunkte hör- und durchsetzbar zu machen (Kersten 2020). Damit geht ein Bruch mit den anthropozentrischen Grundlagen westlicher Gesellschaftsordnungen einher und sie würden eine radikale Transformation erfahren. Man würde sich auf eine Symmetrie von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren zubewegen.

Eine solche Symmetrie mahnt beispielsweise Bruno Latour schon lange an. In seinem Buch *Kampf um Gaia* (2017) führt er aus, dass es zur Verteidigung Gaias, also des Erdsystems, der Bündnisse mit Teilaspekten der Erde bedürfe: mit den Regenwäldern, den Ozeanen, der Artenvielfalt in den Biodiversitäts-Hotspots, mit den Böden und so weiter. Bevölkerungen, die von diesen Komponenten des Erdsystems abhängen, sollten sich mit ihnen verbünden und ihre Subsistenzgrundlagen verteidigen gegen die disruptiven und ortlosen Kräfte des globalen Kapitalismus. Da die Nichtmenschen nicht auf gleiche Weise für sich sprechen können wie Menschen, müssten die nicht-menschlichen Lebewesen und Ökosysteme politisch repräsentiert werden. Die Wälder, die Luft und die Meere bräuchten daher Sprecher:innen. »Umwelt« gäbe es auf diese Weise nicht länger, sie wäre vielmehr in ein neues Kollektiv internalisiert. Ein »Parlament der Dinge« würde die Zweiteilung von Natur und Gesellschaft aufheben und eine Neuordnung des Kollektivs vornehmen, das dann aus Menschen und nicht-menschlichen Wesen zusammengesetzt wäre (Latour 2001). In eine ähnliche Richtung argumentierte auch schon früh der französische Philosoph Michel Serres (1994). Für

ihn herrscht ein Krieg gegen die Natur. Es müsse daher ein neuer »Naturvertrag« mit der Natur geschlossen werden, mit dem Ziel, einen Zustand der Wechselseitigkeit und Symbiose zu schaffen.

Doch die Standardbegründung für den Erhalt der Biodiversität bzw. von Ökosystemen setzt ganz anders an. Sie kann sich auf das in den letzten Jahrzehnten prominent gewordene Konzept von Ökosystemdienstleistungen berufen. Ökosysteme haben dieser Auffassung zufolge einen direkten oder indirekten instrumentellen Wert für den Menschen. Beispiele sind Wälder, die das Klima kühlen, Süßwasser speichern und reinigen, Bau- und Brennholz liefern, genetische Vielfalt bereitstellen und menschliche Erholungsgebiete sind. Das »Kapital der Natur« wird für die Leistungen geschätzt und bewertet, die es den Menschen erbringt; es ist also ein utilitaristisches und anthropozentrisches Konzept. Ökosysteme haben keinen intrinsischen Wert, sondern einen instrumentellen Wert für das menschliche Wohlbefinden (Farber/Costanza/Wilson 2002; Bateman/Mace 2020; Adloff/Hilbrich 2021).

Folgt man dem instrumentellen Ansatz nicht, sondern geht vom Eigenwert des Lebens auf der Erde aus, stellen sich weitergehende Fragen. Im Raum steht dann die Frage nach der Bewohnbarkeit des Planeten Erde für alle Lebensformen (vgl. Chakrabarty 2020). So formuliert soll die biologische Vielfalt nicht allein aufgrund menschlicher Interessen geschützt werden, sondern Ökosysteme und Arten sollen einen eigenen ethischen oder rechtlichen Wert erhalten. Diese Auffassung, die von verschiedenen zivilgesellschaftlichen Akteuren[7] geteilt wird, beruht auf einer nicht-anthropozentrischen Naturethik. Dabei wird zumeist auch die ontologische Trennung von Kultur versus Natur kritisiert. Nicht-menschlichen Wesen wird Subjektivität, Handlungsfähigkeit und ein intrinsischer moralischer Wert zugesprochen. Auch in der akademischen Ethik gibt es seit Jahren

7 Siehe etwa die Global Alliance for the Rights of Nature (www.therightsof nature.org), die regelmäßig Tribunale veranstaltet, auf denen natürliche Entitäten als Kläger auftreten. Seit 2014 fanden mehrere Tribunale statt, auf denen insbesondere auch die Perspektiven indigener Gesellschaften Gehör finden sollten. Es geht der Initiative um »a new approach to environmental law, which views nature not as a series of resources that human beings can use, but as a living subject with its own interests and rights« (www.rightsofnaturetribunal.org). Eine Reihe von zivilgesellschaftlichen Akteuren setzt sich inzwischen für verbindliche und einklagbare Naturrechte ein. Client Earth zum Beispiel ist eine führende Organisation in diesem Bereich, die große Umweltfälle vor Gericht bringt (vgl. Buser/Ott in diesem Band). Sie wurde 2008 gegründet und hat das Ziel, für das Recht auf eine gesunde Umwelt zu kämpfen. Die Organisation hat zahlreiche Klagen gegen Regierungen in Europa erfolgreich eingereicht (siehe www.clientearth.org). Andere Initiativen drängen darauf, den Ökozid als fünftes Verbrechen gegen den Frieden zu kodifizieren, um Naturzerstörer in Den Haag anklagen zu können (vgl. Wijdekop 2016).

eine ausführliche Diskussion über die Frage, ob Menschen nur anderen Menschen oder auch der Natur, also Pflanzen, Tieren, Flüssen, Bergen usw., Respekt schulden. So wird die Frage erörtert, ob natürliche Entitäten eine eigene Würde und einen moralischen Wert haben (Krebs 1997).

Radikal holistische naturethische Positionen wie die Tiefenökologie von Arne Naess, die Landethik von Aldo Leopold oder der Ökofeminismus Val Plumwoods haben schon vor Jahrzehnten den Eigenwert von tierlichen Populationen und Ökosystemen behauptet (vgl. Krebs 1997: 362 ff.; Soulé 1985). Diese Positionen beruhen auf einem moralischen Holismus, der betont, dass der Mensch kein eigenständiges Wesen ist und nicht nur von anderen Menschen abhängig ist, sondern auch von physikalischen, biochemischen und biologischen Systemen abhängt, zwischen denen enge Interdependenzen bestehen (Boisvert 2010).

Deutlich zeigt sich diese holistische Position in lateinamerikanischen Diskursen zu den Rechten der Natur und in indigenen Kosmologien, die die Trennung von Natur und Kultur bzw. Gesellschaft unterlaufen (vgl. Ulloa 2017). Neue Hybride aus westlichem Recht und indigenem Denken sind in Lateinamerika in den letzten Jahren in Gesetze überführt worden. Artikel 71 der ecuadorianischen Verfassung von 2008 spricht der Natur das Recht zu, zu existieren, ihre Lebenszyklen, ihre Struktur, ihre Funktionen und evolutionären Prozesse zu erhalten und zu pflegen. Während im westlichen Modell die Natur bislang keine eigenen Rechte beanspruchen kann, wurde in Ecuador der kulturelle Topos der *pachamama* (Mutter Natur) oder des *buen vivir* in den letzten Jahren im Dialog mit internationalen NGOs als Grundlage für die Verfassungsdebatten genutzt (vgl. Vanhulst/Beling 2017; Gutmann 2019). *Buen vivir* greift auf indigene Wissensbestände vor allem aus den Anden zurück, die kommunitär und nicht-kapitalistisch orientiert sind, und skizziert ein sozial-ökologisches Konzept von Entwicklung und gutem Leben (vgl. Acosta in diesem Band).

Dem gegenüber steht der moralische Individualismus, der sich nicht zwangsläufig auf anthropozentrische Weise nur für die Belange von Menschen interessiert. Moralische Individualisten sprechen durchaus auch empfindungs- und handlungsfähigen Tieren einen moralischen Eigenwert zu. Nicht empfindungsfähigen tierlichen Individuen einerseits und Kollektiven wie tierlichen Gruppen oder Arten andererseits wird er allerdings nicht zuerkannt. Der individuelle Schimpanse und das einzelne Schwein erhalten so einen besonderen moralischen und rechtlichen Status – nicht aber die einzelne Schnecke oder das Kollektiv der Schweine als Spezies. Zentral ist

in diesen Debatten der Gedanke, dass ein einzelnes empfindungsfähiges Individuum mit Eigenwert nicht zugunsten eines Kollektivs von Individuen (einer Art zum Beispiel) geopfert werden darf (Srinivasan/Cochrane 2020). Der Eigenwert des Individuums trumpft das Interesse am Überleben bestimmter Arten. In der Philosophie dominiert in den letzten Jahrzehnten insgesamt der moralische Individualismus. Empfindungs- und handlungsfähigen Tieren kommt ein moralischer Wert zu (vgl. Ladwig in diesem Band), jedoch: »Der Rest der Natur ist ohne moralischen oder absoluten Wert« (Krebs 1997: 364). Anthropozentrische Argumente brauche man, so die Philosophin Angelika Krebs weiter, »um Naturschutz begründen zu können« (ebd.).

Die juristische Debatte hat im Vergleich zum philosophischen Diskurs einen geringeren Begründungsbedarf mit Blick auf die Unterscheidung anthropozentrisch versus biozentrisch. So wie eine Aktiengesellschaft eine juristische Person ist und dies nicht zur Voraussetzung hat, dass sie auch in einem strikten realistischen Sinne über Personalität verfügt, so bedarf es auch nicht den Nachweis für Tiere, Bäume oder Ökosysteme, über Personalität, Subjektivität, Intentionalität usw. zu verfügen. Der schon erwähnte Christopher Stone (2018) stellt heraus, dass, sobald »Entitäten« mit Rechten ausgestattet sind, sie personifiziert und auf diese Weise allmählich an sich wertgeschätzt werden – und zwar nicht nur wegen des Nutzens, den sie den Menschen bringen. Das Recht kreiert eine legale Personifizierung, die schließlich auch alltagsweltlich die Konsequenz der Personalisierung mit sich bringt.

Tiere waren schon immer Regelungsgegenstand des Rechts, sei es als Nahrung, Produktionsfaktor, Einkommensquelle, Krankheitsüberträger oder Schädling (Peters/Stucki 2016). Doch zunehmend werden Tiere unter dem Aspekt des Schutzes betrachtet. Die rechtliche Gleichsetzung von Tier und Sache ist aufgehoben, und es findet sich, wie schon oben erwähnt, der Tierschutz als Staatsziel im Grundgesetz (Art 20a). Doch ist dies nur ein objektiv-rechtlicher Schutz, die Natur kann aus dem Artikel 20a keine subjektiven Rechte ableiten. Dennoch scheint es auch in der deutschen Rechtsordnung prinzipiell möglich zu sein, Entitäten der Natur (etwa regionale Ökosysteme) als juristische Personen anzuerkennen (Fischer-Lescano 2018). Jens Kersten, Professor für Öffentliches Recht, ist der Auffassung, dass die Natur als Rechtssubjekt auch verfassungsrechtlich verankert werden sollte. Er schlägt daher eine Grundgesetzänderung vor, die die Rechte der Natur anerkennt, etwa mit folgendem Wortlaut: »Die Rechte der Natur sind zu achten und zu schützen« (Kersten 2020: 8). Dies impliziert nicht,

dass Rechte der Natur gegen Prinzipien der Menschenwürde in Anschlag gebracht werden könnten. Die Menschenwürdegarantie gilt absolut und ist den Menschen vorbehalten (ebd.: 9).

Natur als Quasi-Subjekt

Mit der Anerkennung der Natur als juristische Person ginge also eine Personalitätsfiktion einher. Diese korrespondiert zum einen leicht mit animistischen Naturvorstellungen, zum anderen aber auch mit alltagsweltlichen Naturvorstellungen in den westlichen Ländern. Die französischen Sozialwissenschaftler Alain Caillé, Philippe Chanial und Fabrice Flipo (2013) stellen als Forderung zum Schutz der Biodiversität heraus, dass Menschen und Natur in einem partnerschaftlichen und damit symmetrischen Verhältnis zueinander stehen sollten. Eine partnerschaftliche Beziehung zur Natur hätte zur Voraussetzung, dass Menschen ihr (wieder) Subjektivität zusprechen.

Diese Sicht wird mittlerweile von weiten Teilen der Biologie unterstützt. Es wird zunehmend klar, dass sich die traditionelle Biologie zu sehr auf einen technizistischen und reduktionistischen Pfad begeben hat, der die Lebendigkeit, Sinnhaftigkeit und Subjektivität von Natur übersehen und negiert hat. Der Verhaltensbiologe Norbert Sachser (2018) spricht von einer Revolution des Tierbildes während der letzten Jahre: Emotionen, Kommunikation, Lernen, Intelligenz und Individualität der Tiere werden heute ganz anders eingeschätzt als noch vor wenigen Jahrzehnten. Mittlerweile ist die Literatur zur Revision unseres wissenschaftlichen Naturbildes kaum noch zu überblicken. Der Biologe und Philosoph Andreas Weber beispielsweise verfolgt eine alternative Ökologie und arbeitet heraus, dass Materie selbst schöpferisch ist, »dass sie einem Prinzip der Fülle folgt und Subjektivität aus sich hervorbringt« (Weber 2007: 14).[8] Dabei stützt sich Weber unter anderem auch auf Lynn Margulis und das Symbiosekonzept, welches individualistische Annahmen in der Biologie schon früh kritisiert hat. Was passiert mit dem moralischen Individualismus, wenn es Individuen in einem starken Sinne gar nicht geben sollte? Die Naturwissenschaftler Scott Gilbert, Jan Sapp und Alfred Tauber argumentieren daher mit Blick auf das Konzept

---

8 Ähnlich argumentiert der Neue Materialismus, vgl. etwa die Positionen von Rosi Braidotti (2014); Karen Barad (2012) oder Jane Bennett (2009).

der Symbiose: »animals are composites of many species living, developing and evolving together« (Gilbert/Sapp/Tauber 2012: 326). Sie gehen soweit, mit dem Konzept der Symbiose ältere Vorstellungen von biologischer Individualität in Frage zu stellen. Damit gerät auch das evolutionäre Konzept der individuellen Selektion in die Krise. Denn wenn es anatomisch, embryologogisch, physiologisch, immunologisch, genetisch und evolutionär wenig Rückhalt für ein darwinistisches Konzept von Individualität gibt, kann man auch nicht mehr von der Selektion von Entitäten ausgehen, die voneinander unabhängig existieren. Sie kommen daher zu dem Schluss: »For animals, as well as plants, there have never been individuals. This new paradigm for biology […] seeks new relationships among the different living entities on Earth. We are all lichens« (ebd.: 336).

Auch der von den Biologen Francisco Varela und Humberto Maturana vor Jahrzehnten eingeführte Begriff der Autopoiesis verweist schon auf ähnliche Prozesse der autonomen Selbstorganisation. Lebewesen sind keine Maschinen, sondern stellen sich selbst her, entwickeln eine Form von Autonomie und bauen ihre Identität selbst auf.

Man kann also auf naturwissenschaftliches Wissen gestützt versuchen, einen aufgeklärten Animismus wiederzubeleben oder neu zu kreieren. Dieser würde das juristische Projekt der Kreation von Natur als juristischer Person begleiten können. Caillé, Chanial und Flipo bezeichnen diesen Ansatz als einen methodologischen Animismus. Denn wir müssen nicht zunächst allen Lebewesen wissenschaftlich nachgewiesen und abgesichert Bewusstsein, Subjektivität, Intentionalität und einen Kooperationswillen zusprechen. Es reicht, die nicht-menschlichen Wesen methodologisch als Quasi-Subjekte anzusehen. Das heißt, wir behandeln die anderen Lebewesen so, als ob sie über Subjektivität verfügten – unabhängig davon, ob man diese wirklich wissenschaftlich »beweisen« kann. Dies führt dazu, nicht-menschliche Wesen als Quasi-Subjekte anzuerkennen, sich partnerschaftlich mit ihnen verbinden zu können. Es werden Gabenbeziehungen – Beziehungen des Gebens und Nehmens – aufgebaut und eingegangen, das heißt es werden Allianzen gebildet, und das Bündnis zwischen den menschlichen und nicht-menschlichen Wesen muss immer wieder aufs Neue hergestellt werden (vgl. Adloff 2018).

Diese Bündnisse haben genauso wie Gabenbeziehungen unter Menschen eine agonistische Seite. Gaben vermögen Bündnisse herzustellen, doch enthalten sie immer auch Momente der Auseinandersetzung und des Widerstreites. Das Gabenverhältnis zur Natur ist niemals nur rein harmonisch,

auch die Natur kann sich verweigern, unerbittlich nehmen oder Schlechtes geben. Natur aus einer Gabenbeziehung zu betrachten, impliziert mithin in keiner Weise ein rein konfliktfreies oder romantisch verklärtes Verständnis der Beziehung. Und natürlich geht es nicht darum zu tauschen, d.h. exakt Äquivalentes zu dem zurückzugeben, was die Natur gegeben hat. Woraus sollte dies auch bestehen? Es geht vielmehr um die Anerkennung des Eigenwerts nicht-menschlicher Lebewesen und ökologischer Prozesse sowie um die Erneuerung des Bündnisses durch den Akt der Erwiderung. Im Akt der Erwiderung wird die Natur als Partnerin anerkannt und nicht länger nur als passive Ressourcenquelle.

Wir plädieren also dafür, wissenschaftlich wie alltagsweltlich aus einer Gabenperspektive auf die Natur zu blicken (vgl. Adloff 2020). Ein lebensweltlich und naturwissenschaftlich verankerter methodologischer Animismus gegenüber der belebten Natur kann unseres Erachtens eine adäquate nicht-dualistische Ontologie darstellen, die auch als Ausgangspunkt für die Debatte um die Begründbarkeit von Rechten der Natur dienen kann.

Zum Aufbau des Bandes

Matthias Glaubrecht legt im folgenden Beitrag die Grundlagen für den vorliegenden Band, denn er stellt aus naturwissenschaftlicher Sicht dar, wie es um den Zustand der Biodiversität bestellt ist. Nach einer umfassenden und ernüchternden Darstellung der empirischen Fakten plädiert er zum Schutz der Biodiversität dafür, der Natur Rechte zu verleihen.

Der nächste Abschnitt – *Ethische Reflexionen* – diskutiert die Thematik, ob die Natur Eigenrechte bekommen sollte, aus ethischen Blickwinkeln. Aurea Mota rekonstruiert den lateinamerikanischen Diskurs um die Rechte der Natur und plädiert dafür, den westlichen Anthropozentrismus in Ethik, Politik und Recht zu überwinden. Bernd Ladwig fragt aus moralphilosophischer Sicht, ob der Natur moralische Rechte innewohnen. In dieser Pauschalität verneint er dies, denn er hebt ontologisch ein Merkmal als moralisch relevant hervor: die Fähigkeit einiger Tiere, etwas zu empfinden und zu erleben. Markku Oksanen geht in seinem Aufsatz der Frage nach, in welchen Hinsichten genau Biodiversität ein Rechtsinhaber sein kann. Im Kontext von anthropo- oder biozentrischen Positionen zeigt Oksanen eine gewisse Skepsis gegenüber dem Konzept von Eigenrechten der Natur. Anna Deplazes-Zemp

teilt diese Skepsis gegenüber dem Rechtsinstitut und stellt auf ein Konzept von Natur als Informationsquelle ab, das der Natur einen nicht-instrumentellen Wert zuspricht. Dieses Konzept soll das der genetischen Ressourcen ablösen, welches in der Biodiversitätskonvention verankert ist und in der Biodiversität einen rein instrumentellen Wert erblickt.

Der darauf folgende Teil *Wege des Rechts* stellt rechtswissenschaftliche Perspektiven vor. Alberto Acosta rekonstruiert den Prozess und die Motive für die Verankerung von Rechten der Natur in der Verfassung Ecuadors. Andreas Gutmann plädiert für die Ausweitung der Rechte der Natur und untersucht, ob die weltweite Bewegung für solche Rechte der Kolonialität der Umweltkrise im Nord-Süd-Verhältnis etwas entgegensetzen kann. Saskia Stucki diskutiert den rechtlichen Paradigmenwechsel, der mit einer Ausweitung von Grundrechten über Speziesgrenzen einhergeht. Menschenrechtsartige Tiergrundrechte manifestieren sich allmählich in der Rechtspraxis. Andreas Buser und Hermann Ott erblicken in der Subjektstellung natürlicher Entitäten vor allem einen rechtsdogmatischen Paradigmenwechsel, in dem das Potential liegt, ein gesellschaftliches Umdenken zu fördern, um dem Artensterben zu begegnen.

Der letzte Teil des Buchs – *Politik der Natur* – geht mit einem weiten Politikverständnis den politischen Aushandlungsprozessen nach, die mit der Frage nach einer angemessenen Repräsentation »natürlicher Interessen« in menschlichen Gesellschaften verbunden sind. Peter Niesen verhandelt die Frage, ob der Verlust einzelner Tierarten aus der Sicht des *political turn* der Tierrechtsdebatte problematisch erscheint. Ihm geht es darum, den Begriff der Spezies als politische Kategorie zu isolieren und ihren normativen Anspruch herauszuarbeiten. Benno Fladvad und Tanja Busse diskutieren am Beispiel Boliviens und Deutschlands das Verhältnis zwischen der anthropozentrischen Forderung nach Ernährungssouveränität und dem Diskurs um die Rechte der Natur. So gibt es Synergien und Widersprüche zwischen einem Recht »auf« Natur und Rechten »für« die Natur. Der Beitrag von Philipp Degens und Frank Adloff verbindet Debatten um Rechte der Natur mit denen um das Konzept der Commons bzw. Gemeingüter und plädiert dafür, die Natur als eigenständige Stakeholderin in Commons anzuerkennen. Diskutiert werden Landeigentumsrechte für Wildtiere und die Anerkennung nicht-tierlicher natürlicher Entitäten als Rechtspersonen. Abschließend fragt Frank-M. Raddatz, inwiefern die Kunst an der Transformation des traditionellen Rechtsverständnisses partizipiert und welchen Status sie der Natur im symbolischen Feld einräumt. Er zeigt auf, wie insbesondere das

Theater aufgrund seiner Abstammung aus schamanischen Riten und seiner Verbundenheit mit dem Mythos eine besondere Beziehung zu den nichtmenschlichen Naturmächten und vor allem zu den tierlichen Akteuren unterhält.

Die Idee zu diesem Band entstand nach einem Workshop zum Konzept der Rechte der Natur, den die DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit« am 22. Januar 2020 in Hamburg veranstaltet hat. Einige Beiträge dieses Bandes stammen von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Workshops, einige weitere wurden danach akquiriert. Die Herausgeber:innen danken den Kolleginnen und Kollegen des Kollegs, insbesondere Elisabeth Boßerhoff, Eva von Staden, Paul Weinheimer und Peter Wibbeling, für die sehr präzise, hilfreiche und umfassende Unterstützung bei der Herausgabe dieses Bandes.

Literatur

Adloff, Frank (2018): *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben*. Hamburg: Edition Nautilus.

Adloff, Frank (2020): »Ontologie, Konvivialität und Symbiose oder: Gibt es Gaben der Natur?«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 2, S. 198–216.

Adloff, Frank/Hilbrich, Iris (2021): »Practices of sustainability and the enactment of their natures/cultures: Ecosystem services, rights of nature, and geoengineering«, in: *Social Science Information* 60 (2), S. 168–187.

Bateman, Ian J./Mace, Georgina M. (2020): »The natural capital framework for sustainably efficient and equitable decision making«, in: Nature Sustainability 3, S. 776–783, letzter Zugriff: 17.06.2021, https://doi.org/10.1038/s41893-020-0552-3.

Barad, Karen (2012): *Agentieller Realismus*. Berlin: Suhrkamp.

Bennett, Jane (2009): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.

Boisvert, Raymond D. (2010): »Convivialism: A Philosophical Manifesto«, in: *The Pluralist* 5 (2), S. 57–68.

Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Caillé, Alain/Chanial, Philippe/Flipo, Fabrice (2013): »Que donne la nature ? L'ecologie par le don«, in: *Revue du MAUSS semestrielle* 42, S. 5–23.

Chakrabarty, Dipesh (2020): »Der Planet als neue humanistische Kategorie«, in: Frank Adloff/Sighard Neckel (Hg.): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 23–53.

Coleman, James S. (1986): *Die asymmetrische Gesellschaft. Vom Aufwachsen mit unpersönlichen Systemen*. Weinheim/Basel: Beltz.

Coleman, James S. (1992): *Grundlagen der Sozialtheorie*. Band 2: *Körperschaften und die moderne Gesellschaft*. München: R. Oldenbourg.

Dureuil, Manuel/Boerder, Kristina/Burnett, Krisit A./Froese, Rainer/Worm, Brois (2018): »Elevated trawling inside protected areas undermines conservation outcomes in a global fishing hot spot«, in: *Science* 362 (6421), S. 1403–1407.

Farber, Stephen C./Costanza, Robert/Wilson, Matthew A. (2002): »Economic and ecological concepts for valuing ecosystem services«, in: *Ecological Economics* 41, S. 375–392.

Fischer-Lescano, Andreas (2018): »Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht«, in: *Zeitschrift für Umweltrecht*, S. 205–217.

Gilbert, Scott F./Sapp, Jan/Tauber, Alfred I. (2012): »A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals«, in: *The Quarterly Review of Biology* 87 (4), S. 325–340.

Gutmann, Andreas (2019): »Pachamama als Rechtssubjekt? Rechte der Natur und indigenes Denken in Ecuador«, in: *Zeitschrift für Umweltrecht* 11, S. 611–617.

IPBES (2019): »Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services« Díaz, Sandra et al. (eds.): IPBES secretariat, Bonn.

Kendall R. Jones/Venter, Oscar/Fuller, Richard A./Allan, James R./Maxwell, Sean L./Negret, Pablo Jose/ Watson, James E.M. (2018): »One-third of global protected land is under intense human pressure«, in: *Science* 360 (6390), S. 788–791.

Jung, Irene (2013): »Robbensterben. Die große Angst vorm Toten Meer«, in: *Hamburger Abendblatt* vom 20.7.2013.

Kendall, Henry et al. (1997): »World's scientists warning to humanity«, letzter Zugriff: 17.06.2021, https://www.ucsusa.org/sites/default/files/attach/2017/11/World%20Scientists%27%20Warning%20to%20Humanity%201992.pdf.

Kersten, Jens (2020): »Natur als Rechtssubjekt. Für eine ökologische Revolution des Rechts«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 11/2020, S. 27–32.

Krebs, Angelika (Hg.) (1997): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.

Ohne Autor (1988a): »Wie absurd. Hamburger Richter müssen in Kürze entscheiden, ob Nordsee-Robben gegen den Bonner Verkehrsminister Jürgen Warnke klagen dürfen. Naturschützer erwarten einen Prozeß von rechtshistorischer Bedeutung«, in: *Der Spiegel* 37/1988 v. 11.9.1988.

Ohne Autor (1988b): »Nordsee: ›Zeichen einer todkranken Natur‹«, in: *Der Spiegel* 23/1988 v. 5.6. 1988.

Peters, Anne/Stucki, Saskia (2016): »Globales Tierrecht.«, in: Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, Heidelberg. Jahrbuch 2015/2016, S. 1–4.

Rada, Stanislav/Schweiger, Oliver/Harpke, Alexander/Kühn, Elisabeth/Kuras, Tomáš/Settele, Josef/Musche, Martin (2019): »Protected areas do not mitigate biodiversity declines: A case

study on butterflies«, in: *Diversity and Distributions* 25, https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/ddi.12854, letzter Zugriff: 17.06.2021.

Ripple, William J./Wolf, Christopher/Newsome, Thomas M. et al.: »World's scientists warning to humanity: A Second Notice«, in: *BioScience* 67 (12), December 2017, S. 1026–1028, letzter Zugriff: 17.06.2021, https://academic.oup.com/bioscience/article/67/12/1026/4605229.

Sachser, Norbert (2018): *Der Mensch im Tier. Warum Tiere uns im Denken, Fühlen und Verhalten oft so ähnlich sind*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Scheub, Ute (1988): »Kein Klagerecht für Robben«, in: *Taz* v, 30.9. 1988, S. 6, letzter Zugriff: 17.06.2021, www.taz.de/!1836408/

Serres, Michel (1994): *Der Naturvertrag*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Soulé, Michael E. (1985): »What Is Conservation Biology?«, in: *BioScience* 35 (11), S. 727–734.

Srinivasan, Krithika/Cochrane, Alasdair (2020): »Grounding justice in shared vulnerabilities?«, in: *Contemporary Political Theory* 19 (3), S. 475–512.

Stone, Christopher D. (2018): *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment.* Oxford: Oxford University Press.

Ulloa, Astrid (2017): »Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous Environmental Justice«, in: *Environmental Justice* 10 (6), *S.* 175–180.

Vanhulst, Julien/Beling, Adrian (2017): »Esquisse pour une généalogie glocale du Buen Vivir«, in: *Synergies Chili* 13, S. 15–25.

Weber, Andreas (2007): *Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften*. Berlin: Berlin Verlag.

Wijkop, Femke (2016): Against Ecocide: Legal Protection for Earth. Great Transition Initiative (August 2016), https://greattransition.org/publication/against-ecocide

Die Krise des Lebens und das Ende der Evolution – Vom globalen Verlust der Biodiversität im Anthropozän

Matthias Glaubrecht

Längst hat der Mensch die natürliche Vegetation und die dadurch geprägten Lebensräume der Erde massiv verändert: Anfangs durch Feuer und Jagd einhergehend mit Werkzeuggebrauch und -herstellung, dann spätestens mit der Sesshaftwerdung durch Ackerbau und Viehzucht bis hin zu immer intensiver betriebener Landwirtschaft sowie durch Rodung und Rohstoffabbau. Wir haben in der Folge davon in die natürlichen Prozesse und Stoffkreisläufe der Erde eingegriffen – und uns immer mehr zum Beherrscher der Welt aufgeschwungen.

Als nur ein Beispiel dieser anthropogenen Lebensraumveränderung mag uns hier jene typische mediterrane Vegetation mit ihren aromatischen Gewächsen dienen, die im Westen der Region als Garigue und im Osten als Phrygana bezeichnet wird. Es ist eine menschengemachte Landschaft, die es zuvor natürlicherweise nicht gab, und deren niedriges, immergrünes Busch- und Strauchwerk in dieser Weise erst unter dem Einfluss von Rodung und anschließender Beweidung entstand. Der Mensch hat den Wald im Mittelmeerraum früh abgeholzt, der seitdem nur noch in Form von zu Sträuchern reduzierter Macchie wächst. Durch den Viehverbiss vor allem seiner Ziegen, aber auch Schafe und Rinder, wurden selektiv besonders robuste, weil stachlig-dornige, und durch sekundäre Pflanzenstoffe wie ätherische Öle würzige (dadurch für das Vieh weniger bekömmliche) Pflanzenarten gefördert, da diese allein übriggeblieben sind (Küster 2013: 120–132). Was für Natur gehalten wird, riecht im Mediterran mit seinem betörenden Aroma von Heil- und Gewürzpflanzen nach menschengemachter Landschaft.

In ähnlicher Weise haben wir auch anderswo und zu anderen Zeiten immer wieder ganze Vegetationszonen geprägt, etwa die großen und dichten Wälder sowohl Nord- als auch Südamerikas und tun dies in großem Maßstab vor allem heute. So haben wir in der Vergangenheit Wälder nicht nur gerodet, um landwirtschaftliche Flächen zu gewinnen, sondern um mit dem Holz

als Baustoff den Bergbau und Schiffbau zu versorgen (zum Beispiel Appuhn 2009; Ennos 2020). Es waren ökonomische Erwägungen, nämlich dass Wälder nicht so schnell nachwachsen wie man Baustoff entnahm, die im 18. Jahrhundert zur Entwicklung des Prinzips der Nachhaltigkeit führten (Grober 2013). Dies geschah wohlgemerkt nicht aus wirklich ökologischen Gründen, sondern aus ökonomischem Interesse. Selbst Naturforschern wie etwa dem in diesem Zusammenhang viel gerühmten Alexander von Humboldt ging es nicht, wie irrtümlich immer wieder unterstellt, um Naturschutz im modernen Sinne (vgl. Glaubrecht 2021).

Wir greifen also nicht erst seit der Industrialisierung nur in die Geosphäre unseres Planeten ein, etwa indem wir durch Treibhausgase die Erderwärmung buchstäblich befeuern. Wir verändern zudem seit langem schon die Biosphäre – und zwar in dem Maße, dass wir ganze Pflanzengemeinschaften ebenso wie Tierbestände auslöschen und eng verwobene Nahrungsnetze auseinanderreißen. Erinnert sei nur an die etwa 2,9 Millionen Wale, die allein im 20. Jahrhundert auf das Konto des industriellen Walfangs gehen. Oder die Bestände an Großwild, die wir weltweit durch die Trophäenjagd eingebüßt haben, wie etwa die Jagd auf die »Big Five« in Afrika oder auf Tiger und Leopard in den britischen Kolonialgebieten Asiens. Heute folgt dieser Jagd ihre hässliche Schwester, die Wilderei, auf dem Fuß, die für die Bestandsverluste charismatischer Arten wie etwa der Elefanten und Rhinozerosse verantwortlich ist; aber auch für das Verschwinden bisher meist weniger beachteter Arten wie das Schuppentier oder Pangolin (Glaubrecht 2019: 477–516).

Wir Menschen sind spätestens mit dem 20. Jahrhundert zum entscheidenden Evolutionsfaktor geworden – zum stärksten Treiber geologischer wie biologischer und insbesondere ökologischer Prozesse auf der Erde. Wir dominieren bereits zwei Drittel der Landoberfläche der Erde; wir nutzen sie für unsere Städte und Siedlungen, unsere Industrieanlagen und Verkehrswege, vor allem aber als landwirtschaftliche Nutzflächen, um Nahrungsmittel oder Energiepflanzen anzubauen und für unsere Nutztiere. Durch unsere Art des Zusammenlebens und der Landwirtschaft aber überfordern wir zusehends unsere Umwelt, an Land wie zu Wasser. Weil wir Menschen dadurch überall auf der Erde ihre Lebensräume zerstören, im Kleinen wie im großen Stil, ist das Überleben vieler Tier- und Pflanzenarten gefährdet, denen wir schlicht keinen Raum mehr lassen. Die Plünderung der Rohstoffe und Übernutzung der biologischen Reserven der Erde vernichtet indirekt oder direkt zahllose Lebewesen dieses Planeten.

Das Ausmaß, in dem dies geschieht, berechtigt dazu, von einem ganz neuen Erdzeitalter zu sprechen – dem Anthropozän (Crutzen 2002). Diese Menschenzeit, so der Vorschlag von Geowissenschaftlern, soll das Holozän, die Nacheiszeit, beenden. Dauerhafte Signaturen, so argumentieren sie, markieren längst den Übergang. Ähnlich wie das extraterrestrische Iridium (das sich ansonsten nur in Meteoriten findet) jenen katastrophalen Einschlag auf der Erde anzeigt, der vor 66 Millionen Jahren mit dem Ende der Kreidezeit auch das Ende der Dinosaurier besiegelte und zugleich zum letzten der bekannten Massenaussterben von Arten während der Erdgeschichte führte, so markiert etwa der sprunghafte Anstieg von radioaktivem Material wie Plutonium aus oberirdischen Atombombenversuchen oder der ansteigende Kohlendioxidgehalt in der Atmosphäre ab etwa 1950 ein dauerhaftes geochemisches Signal (Waters et al. 2016; Zalasiewicz et al. 2019).

Erdgeschichtlich mag das Anthropozän bisher zwar nur ein Wimpernschlag sein; aber faktisch hinterlässt der Mensch spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts in beschleunigter Weise eine Vielzahl auch geologisch markanter Signaturen; darunter etwa Unmengen an Baustoffen wie Beton, Zement und Ziegel, aber auch Aluminium und Plastik. Nimmt man die Materialien für alle unsere Städte und Siedlungen, alle Vorrichtungen und Verkehrswege, alle Bauten und Geräte zusammen, so wiegen diese menschengemachten Objekte überschlägig ermittelt 30 Billionen Tonnen – eine Technosphäre, die mit zusammengenommen 50 Kilogramm pro Quadratmeter die Oberfläche der Erde überzieht (Bar-On et al. 2018). Inzwischen überwiegt diese von Menschen gemachte Masse insgesamt die gesamte Biomasse des Planeten (Elhacham et al. 2020). Was aber noch schwerer wiegt: Als eine weitere markante Signatur verursacht der Mensch nun eines der größten Artensterben der Erdgeschichte.

Das anthropozäne Artensterben – eine Krise von globaler Dimension

In ihrer rund 4,5 Milliarden Jahre währenden Geschichte hat unsere Erde viele, teilweise auch einschneidende geologische Veränderungen durchgemacht (Dartnell 2018). Dazu zählen ohne Zweifel die massenhaften Aussterbeereignisse, von denen bisher wenigstens fünf näher bekannt sind.

Unlängst wurde mit der sogenannten Karnischen Krise am Ende der Trias vor 233 Millionen Jahren ein sechstes erdgeschichtlich nachweisbares Massensterben belegt (Dal Corso/Bernardi/Sun 2020). Von den insgesamt also sechs (statt wie bisher meist angenommen fünf) erdgeschichtlich überlieferten Aussterbeereignissen unterscheidet sich das (demnach also siebte) Artensterben unserer Zeit, für das nun allein der Mensch verantwortlich ist (vgl. zum Beispiel Pimm/Brooks 2000; Pimm et al. 2006, 2014; Barnosky et al. 2011; Dirzo et al. 2014). Charakteristisch bei solchen massenhaften Aussterbeereignissen ist, dass rund 70 bis 80 Prozent der Tier- und Pflanzenarten schlagartig verschwinden, wie dies zuletzt beim sogenannten K/Pg-Ereignis am Ende des Erdmittelalters der Fall war, als ein extraterrestrischer Körper das Ende unter anderem der Dinosaurier besiegelte. Anschließend hat es einige Millionen Jahr gedauert, bis sich im Paläozän und später dann im Eozän, der deshalb so genannten Epoche der »Morgenröte«, die Biodiversität an Land und in den Ozeanen davon wieder erholt hat und es erneut vergleichbar artenreiche Lebensgemeinschaften gab, wie sich etwa für Säuger und Vögeln zeigen lässt (Ksepka et al. 2017; Lyson et al. 2019).

Beim aktuellen Massensterben ist diesmal der Mensch der Meteorit, verursachen allein wir einen globalen und rasanten Artenwandel mit ähnlich katastrophalen Ausmaßen und Auswirkungen. Bei den vorangegangenen natürlichen Massenaussterbe-Ereignissen wurde in erdgeschichtlich kürzester Zeit ein Großteil der dominierenden und typischen Tier- und Pflanzenwelt der jeweiligen Epoche vernichtet; die Evolution änderte dadurch gleichsam ihren Lauf und die Richtung. Auch diesmal sind Schwund und Sterben von globalem Ausmaß; diesmal jedoch passiert es auf einem dicht von Menschen besiedelten Planeten mit vielfältigen ökologischen Abhängigkeiten in funktionierenden Lebensräumen und von darin eingepassten lebenswichtigen Artengemeinschaften, bei denen wir ohne Kenntnis von Funktion und Wirkung immer mehr Kettenglieder entfernen.

Nach Ansicht einer Vielzahl namhafter Naturschutzökologen ebenso wie verschiedenster staatlicher Institutionen sowie Nichtregierungsorganisationen stehen wir mithin an der Schwelle zu einem erneuten, diesmal anthropozänen Massensterben von Tier- und Pflanzenarten weltweit. Nachdem bereits unmittelbar mit der Wende zum 21. Jahrhundert erste warnende Szenarien einen massenhaften Verlust prognostiziert hatten, aber auch von Seiten der Wissenschaft kritisiert worden waren (vgl. zum Beispiel Thomas et al. 2004; Thomas 2013), warnte der später eingesetz-

te Weltbiodiversitätsrat (Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, kurz IPBES) in einer umfänglichen Analyse von rund 15.000 einschlägigen Studien ebenfalls vor einem Aussterben von bis zu einer Million Tier- und Pflanzenarten in den kommenden Jahrzehnten (IPBES 2019; Diaz/Stettele/Brondizio 2019). Auch andere Berichte weisen inzwischen diese Biodiversitätskrise regelmäßig aus, so etwa auch der aktuelle *Living Planet Report* des WWF (2020), der rund 21.000 Bestände von mehr als 4.400 Arten untersuchte. Demnach gingen seit 1970 weltweit die Bestände der Wirbeltiere einschließlich der Fische im Schnitt um 68 Prozent zurück; den größten Schwund erlitten die im Süßwasser lebenden Arten mit einem Minus von über 80 Prozent. Hierzulande legen die regelmäßigen Berichte von Bundesbehörden die Fakten des drohenden Artenschwunds dar, zuletzt etwa im Mai 2020 der gemeinsam mit dem Bundesumweltministerium (BMU) herausgegebene Bericht des Bundesamtes für Naturschutz (BfN) zur Lage der Natur; wobei indes wieder nur ein Bruchteil der heimischen Arten überhaupt berücksichtigt wurde. Demnach sind auch in Deutschland ein Drittel der wild lebenden Säugetiere im Bestand gefährdet; 30 der 97 heimischen Säugerarten sind entweder vom Aussterben bedroht oder stark gefährdet, wie etwa Feldhase, Bechsteinfledermaus oder Schweinswal. Neben Rückgängen in der Tierwelt wird auch auf die zunehmende Gefährdung von Pflanzen in Mitteleuropa hingewiesen. Demnach befinden sich in Deutschland seit den 1960er Jahren über 70 Prozent der untersuchten 2.136 Pflanzenarten, darunter auch früher häufige, auf dem Rückzug; ihre Bestände, d.h. Vorkommen und Verbreitung, schrumpfen. Pflanzen, die seit Jahrtausenden bei uns heimisch sind und das Fundament unserer Ökosysteme bilden, gingen vor allem in den 1960er bis 1980er Jahren dramatisch zurück, während anschließend im Zeitraum bis 2010 vor allem wärmeliebende Neophyten dazukamen, die den raschen Schwund aber nicht ausgleichen können (Eichenberg et al. 2021).

So dramatisch diese regelmäßig und immer wieder bemerkte Entwicklung ist, das letztlich Verblüffende an diesem anthropozänen Artensterben ist: Weder würden wir ruhig zusehen, wenn der Louvre mit all seinen Gemälden abbrennt, noch wenn die Library of Congress mit ihrem wertvollen Schatz an Büchern in Flammen steht. Doch wir sehen weitgehend tatenlos – im Sinne von im Ergebnis seit Jahrzehnten weltweit weitgehend wirkungslos – zu, wie die biologischen Schätze auch gerade in den reichen tropischen Regenwäldern und Korallenriffen in einem erschreckenden Ausmaß vernichtet werden. Diese biologische Krise des Lebens lässt unseren Planeten immer

mehr verarmen. Und doch bleiben weiterhin Dramatik und Dynamik der Diversitätskrise allgemein weitaus weniger bemerkt als etwa die Auswirkungen des gegenwärtigen Klimawandels.

Von Roten Listen – Das fatale Sterberegister der Natur

Wenn es um den Verlust von Biodiversität geht, werden namentlich meist nur charismatische große Tierarten wie Tiger und Löwe, Leopard und Jaguar oder Elefant und Nashorn, Panda und Gorilla, Koala und Kondor in den Blick genommen; allesamt Säuger oder Vögel. Hierzulande sind es neuerdings allenfalls Feldlerche und Feldhamster, weitaus seltener Rebhühner oder Braunkehlchen. Erst jüngst gelangten – neben dem Hype um die Honigbiene als neuem Sympathieträger – auch Wildbienen und sogar Schmetterlinge in den Fokus.

Kein Zweifel besteht daran, dass in Afrika und Asien die Bestände jener Großkatzen ebenso wie die der imposanten Großsäuger eingebrochen, um nicht zu sagen: zusammengebrochen sind. Von ihnen gibt es oft nur noch Restpopulationen, in denen die letzten ihrer Art ums Überleben kämpfen; wie etwa beim Java-Nashorn oder Sumatra-Tiger, mit teilweise nur noch wenigen Dutzend verbliebenen Individuen. Doch längst geht es beim anthropozänen Artensterben nicht mehr nur um diese »Flaggschiffarten« des Naturschutzes, sondern um das Verschwinden einer Vielzahl von Arten und vor allem ihrer Bestände und Vorkommen (zum Beispiel Ceballos et al. 2017, 2020). Indes verführen gerade die Angaben der Weltnaturschutzorganisation (International Union for Conservation of Nature, IUCN) zum weitverbreiteten Irrtum eines nur marginalen Artenverlustes. Demnach sind in den vergangenen fünf Jahrhunderten nachweislich kaum mehr als 866 Tierarten ausgestorben, insgesamt »nur« 680 Wirbeltierarten, darunter 83 Säugetiere und 187 Vögel. Mithin wären vom Artensterben gerade einmal 1,5 Prozent aller Säugerarten betroffen, bei den Vögeln liegt die Rate bei rund 1,8 Prozent; insgesamt alles andere als alarmierend, so scheint es.

Dabei täuschen diese Zahlen und vergleichsweise singuläre Aussterbeereignisse über die wahre Dimension der aktuellen Biodiversitätskrise hinweg. Die von der IUCN erstellten und im Naturschutz allgemein verwendeten Roten Listen gefährdeter Tier- und Pflanzenarten sind irreführend, weil sie – bei allem Nutzen, den sie zweifellos haben – faktisch vom wahren Aus-

maß des Artenschwundes ablenken. Dieser konnte und kann durch den ermittelten Gefährdungsgrad einzelner ausgewählter Arten kaum verhindert werden. Was wenig bekannt oder gar verstanden ist: Die Roten Listen unterliegen ihrer ganz eigenen Zahlen-Arithmetik. Während die IUCN im Jahr 2007 nur knapp 15.500 Arten aufgeführt hat, sollten bis zum Jahr 2020 weltweit immerhin 160.000 Arten erfasst werden. Jeweils ein Drittel dieser Arten sind vom Aussterben bedroht, ein Viertel ist datendefizitär (d.h. es liegen nicht genug Befunde vor, um den Gefährdungsgrad überhaupt beurteilen zu können). Doch zum einen: Namenlose stehen nicht auf der Roten Liste. Die durch die IUCN erfassten Arten entsprechen gerade einmal einem Zehntel der bekannten und wissenschaftlich beschriebenen Arten, ganz zu schweigen von den schätzungsweise acht oder neun Millionen Arten auf der Erde. Zum anderen weisen die Roten Listen nur eine unter bestimmten Kriterien ausgewählte Fraktion der wahren Artenvielfalt aus; dies führt weiterhin zur Fokussierung auf eben jene Flaggschiffarten des Naturschutzes. Im Fokus bleibt das drohende Aussterben einzelner Arten, nicht aber die allgemeine Bedrohung ganzer Artengemeinschaften und des Arteninventars ganzer Lebensräume.

Im Unterschied dazu weist eine Fülle einschlägiger Studien nach, dass die Populationen vieler Arten über die Jahrzehnte dramatisch abgenommen haben oder gar gänzlich verschwunden sind, dass deren Verbreitungsgebiete und Vorkommen ebenfalls im vergangenen Jahrhundert enorm geschrumpft sind; und dass es bereits in wenigen Jahrzehnten weltweit kaum noch größere Raubtiere, Herbivoren und andere Wirbeltiere in freier Natur geben wird (zum Beispiel Dirzo et al. 2014; Pimm et al. 2014; Ceballos et al. 2017, 2020; Ripple et al. 2014, 2015, 2017). Tatsächlich besteht die Gefahr, so die Prognose, dass bis Ende des 21. Jahrhunderts mindestens die Hälfte aller Tier- und Pflanzenarten von unseren Planeten verschwunden sein könnte.

Diese globale Schwindsucht der Artenvielfalt beginnt unmittelbar von der eigenen Haustür, im eigenen Garten ebenso wie in unserer Kulturlandschaft, wo derzeit beispielsweise eine Vielzahl von Vögeln und heimischen Insekten verschwindet. In Deutschland liegt dieser Verlust nachweislich in der Größenordnung von drei Viertel der Biomasse aller Fluginsekten, wie etwa in der »Krefelder Studie« ermittelt wurde (Sorg et al. 2013; Hallmann et al. 2017; vgl. dazu auch Wagner et al. 2021). Zwar wusste man anekdotenhaft um die weitgehend saubere Windschutzscheibe, auf der sich bei Überlandfahrten immer weniger Insekten fanden. Auf den Insektenschwund aufmerksam wurden dann viele erst durch jene Studien, die auch quanti-

tativ belegen konnten, dass 78 Prozent der Fluginsekten in weniger als 30 Jahren verschwanden, was selbst Expertinnen und Experten überraschte. Inzwischen gibt es eine Fülle weiterer Forschungen dazu und auch erste Bewertungen zum allgegenwärtigen Insektenschwund (Wagner et al. 2021). Dass die Biomasse an Insekten dramatisch eingebrochen ist, und zwar in Naturschutzgebieten ebenso wie auf landwirtschaftlich genutzten Flächen, weist durchaus deutlich darauf hin, dass tatsächlich die industrialisierte Landwirtschaft einschließlich der dabei weltweit eingesetzten hochwirksamen und leicht verteilbaren Gifte, dass überhaupt unsere Art und Weise der Landnutzung der ursächliche Grund und Auslöser eines allgemeinen Artenschwundes und Artensterbens ist.

Insekten stellen zwei Drittel unserer gesamten heimischen Tierwelt, sie sind die Daseinsgrundlage für viele insektenfressende Tiere. Etwa 80 Prozent aller Wildpflanzen werden durch Insekten bestäubt; und zwei Drittel der hundert weltweit wichtigsten Nutzpflanzen sind ganz oder teilweise von der Bestäubung durch Insekten abhängig; ohne sie gäbe es weder Apfel noch Avocado, weder Gurke noch Tomate. In der öffentlichen Wahrnehmung ist das Insektensterben zwar angekommen, oft aber nurmehr als Sorge um »die Biene«. Dabei führt der erwähnte Hype um die Honigbiene, die gleichsam das Hausschwein unter den Insekten ist, eher in die Irre. *Apis mellifera* wird nicht aussterben, das Problem liegt anderswo. Während viele Bienenvölker eher durch unsachgemäße Behandlung von Hobby-Imkern und Honigbienenhüterinnen sterben, sind von den etwa 560 bekannten Wildbienen- und Hummelarten allein hierzulande aktuell 40 Prozent gefährdet oder gar vom Aussterben bedroht; 39 Arten sind bereits ausgestorben oder gelten als verschollen (vgl. Glaubrecht 2019: 526–549).

Wie Wildbienen sind auch andere Insekten nicht zuletzt Nahrung unserer heimischen Vögel. Europaweit sind in den letzten vier Jahrzehnten knapp 300 Millionen Acker- und Wiesenvögel verschwunden; in einigen Fällen sind die Bestände laut der aktuellen Zahlen des Dachverbandes Deutscher Avifaunisten um bis zu 90 Prozent zurückgegangen (Wahl et al. 2020). Allein im Bodenseegebiet gingen über die vergangenen drei Jahrzehnte bis zu 30 Prozent der Bestände vor allem an Vögeln der offenen Feldflur, aber auch der Siedlungen zurück, deutlich weniger Arten der Waldgebiete; zudem betrifft es deutlich mehr Insektenfresser und Langstreckenzieher (Bauer et al. 2019). In Nordamerika dürften es sogar drei Milliarden (!) Vögel vor allem landwirtschaftlich genutzter Habitate und der Siedlungen sein, die über fünf Jahrzehnte verschwunden sind (Rosenberg et al. 2019).

Vom allgegenwärtigen Schwund betroffen sind Arten in sämtlichen Lebensräumen, von den Forsten, die auch bei uns längst keine natürlichen Wälder mehr sind, bis zu den Gewässern; etwa den Flüssen, die wir begradigen, eindeichen und durch Wehre und Staustufen verbauen. Oder nehmen wir den Boden, den wir überdüngen und dessen Organismen wir vergiften. Zwar reicht das Artensterben bis zu den tropischen Regenwäldern und Korallenriffen, von den weiten Savannenlandschaften bis zu den Meeren, wo die Verluste der Naturräume und der Lebewesen inzwischen ebenfalls erschreckend sind. Doch dieser Prozess spielt sich bisher weitgehend unterhalb der Wahrnehmungsschwelle der meisten Menschen ab. Wir bemerken den Wandel kaum, weil sich die Referenzpunkte beständig verschieben. »Shifting baseline« nennen Expertinnen und Experten dieses Phänomen der sich verändernden Bezugsgröße. Kurioserweise stammt der Begriff aus der Fischereibiologie und nicht der Psychologie (Pauly 1995). Demnach hatte der Großvater eines Ostseefischers einst 120 Kilo Kabeljau auf seinem Kutter; dem Sohn gehen nur noch 80 Kilo ins Netz, er hält es aber für normal. Und der Enkel fischt keine 40 Kilo mehr; indes kennt auch er es nicht anders. Für alle drei ist die jeweilige Anzahl als Grundlinie ganz normal; eine Veränderung bemisst sich immer an dieser eigenen Bezugsgröße. Da sich jede Generation eine neue Bewertungsgrundlage schafft, merkt sie gar nicht, dass es früher einmal mehr Fische gab und es kontinuierlich weniger wurden.

Deforestation und Defaunation

Brisant ist – neben der Veränderung in der vom Menschen seit Generationen massiv veränderten und beeinflussten Kulturlandschaft insbesondere in Europa, in Nordamerika, aber auch in Asien, Australien und Südamerika – der Schwund ursprünglicher Ökosysteme. An vorderster Front im Terrestrischen steht dabei der Verlust an Wäldern weltweit, und insbesondere der Schwund tropischer Regenwälder. Zwar nehmen diese nur etwa 7 Prozent der Landoberfläche der Erde ein, doch sind sie – neben den Korallenriffen in den tropischen Meeren – die bei weitem artenreichsten Lebensräume, in denen drei Viertel aller Tier- und Pflanzenarten leben; pro Hektar Wald im Amazonas kommen 400 Baumarten vor, zehnmal so viel wie in ganz Mitteleuropa. Rund um den Globus aber haben wir einen erheblichen Teil dieser

Waldökosysteme verloren, von denen es bald keine mehr geben wird. Allein im vergangenen Vierteljahrhundert ist etwa ein Viertel aller tropischen Regenwälder verschwunden. Konkret beziffert wurde dies in zahlreichen Studien, die für den Zeitraum der vergangenen vier Jahrzehnte einen weltweiten Verlust von 10 Millionen Quadratkilometern tropischen und subtropischen Regenwaldes ermittelten (zum Beispiel Hansen et al. 2013; Lewis et al. 2015; Curtis et al. 2018). Eine neue Studie hat nun jüngst eine Rekordzerstörung durch Entwaldung und Degradierung tropischer Regenwälder gezeigt, die in noch größerem Ausmaß als bisher angenommen verschwinden; und dies nicht nur in Amazonien, sondern vor allem auch in Afrika. Dass Afrika neben dem Amazonasgebiet zum zukünftigen Brennpunkt der Entwaldung wird, zeigt unabhängig davon auch der in Rom Ende 2020 vorgestellte letzte Waldzustandsbericht der FAO. Demnach hat Afrika (mit 3,9 Millionen ha/Jahr) inzwischen Südamerika (2,6 Millionen ha/Jahr) bei den Waldverlusten überholt. Damit wird dieser Kontinent auch in dieser Hinsicht kaum beachtet; was insofern fatal ist, weil hier etwa die politischen Bemühungen um »entwaldungsfreie« Lieferketten kaum greifen. Denn der Wald verschwindet dort meist, weil immer mehr Bauern einer rapide aufwachsenden Bevölkerung ähnlich wie etwa auf Madagaskar ihre Existenzgrundlage durch Raubbau an den Wäldern zu sichern versuchen, nicht große Agrarbetriebe großflächig Rodungen betreiben wie auf anderen Kontinenten. Wissenschaftler vom Europäischen Joint Research Center und CIRAD konnten nun in Zusammenarbeit mit Kolleginnen und Kollegen in Brasilien (INPE) und Indonesien (CIFOR) anhand von Landsat-Satellitenaufnahmen über die vergangenen 30 Jahre (1990–2019) kontinuierlich die Entwaldung weltweit dokumentieren. Demnach gingen in diesem Zeitraum knapp 17 Prozent der tropischen Regenwälder verloren, die verbliebene Gesamtfläche des Waldes sank um 220 von 1290 auf 1071 Millionen Hektar; im Durchschnitt gingen sieben Millionen Hektar pro Jahr verloren. Die große Präzision der Satellitenauswertung erlaubt erstmals auch, verschiedene Formen der Waldzerstörung (etwa durch Brände etc.) zu unterscheiden, der auch der verbliebene Wald ausgesetzt ist. Hinzukommt nämlich, dass von den verbliebenen Feuchtwäldern weitere 10 Prozent bereits degradiert sind, d.h. nicht tatsächlich mehr in einem natürlichen Zustand, was der weiteren Zerstörung meist den Weg bereitet. Daher warnen die jüngsten Studien davor, dass vom Menschen unberührter Regenwald in den Tropen bis zum Jahr 2050 vollständig verloren sein wird, wenn der Raubbau nicht gestoppt wird (Vancutsem et al. 2021; Zallas et al. 2021). Wie wichtig gerade älterer zusammenhängender Wald ge-

genüber isolierten Anpflanzungen ist, zeigt eine weitere Fallstudie für etwa den gleichen Zeitraum aus dem Atlantischen Tieflandregenwald Brasiliens. Selbst wenn also flächenmäßig durch Wiederaufforstung zuvor entwaldeter Flächen die Waldbedeckung etwa gleichbleibt, ist dies mit dem früheren natürlichen Regenwald nicht zu vergleichen (Rosa et al. 2021).

Landnutzungsänderung heißt es euphemistisch, wenn etwa in Brasilien, Indonesien und Malaysia Wald im ganz großen Stil landwirtschaftlicher Nutzfläche weicht. Die großflächige Abholzung sollte als Verbrechen gegen die Menschlichkeit betrachtet werden, forderte unlängst der italienische Biologe Stefano Mancuso (2021), der die steile These von den kognitiven Fähigkeiten auch von Pflanzen vertritt, in seinem Buch indes wenig zur philosophischen Naturdebatte beiträgt. Selbst da, wo noch Reste ursprünglicher Wälder erhalten sind, oder von Menschen gepflanzte sekundäre Wälder wieder aufwachsen, sind durch Jagd, Wilderei und andere menschengemachte Veränderungen die Bestände größerer Wildtiere und Vogelarten verschwunden. »Empty forests« heißt dieses erschreckende Phänomen, das zuerst für Wälder indonesischer Inseln beschrieben wurde, sich indes wie eine grassierende Seuche um den Erdball erstreckt. Entwaldung, oder »Deforestation«, und in der Konsequenz »Defaunation« – die Entleerung der Tierwelt – als damit einhergehender Artenschwund, sind die beiden hässlichen Seiten einer Medaille (zum Beispiel Stokstad 2014; Dirzo et al. 2014).

Dieser globale Verlust an Arten setzt sich im Aquatischen fort, wo wir die Flüsse und Meere plündern und mit unseren anthropogenen Produkten verpesten. Ohne die vielen bisher darin lebenden Organismen aber werden Ozeane biologisch zu Wasserwüsten werden. Eine Vielzahl einschlägiger Studien zeigt übereinstimmend, dass auf allen sechs Kontinenten und in sämtlichen Lebensräumen die Bestände und Vorkommen von immer mehr Arten in dramatischer Weise und immer schneller schrumpfen. Ganze Regionen verarmen, abgesehen von Allerweltsarten und einigen wenigen Artenwendegewinnlern. Bestätigt wird dies durch die erwähnten Analysen des Weltbiodiversitätsrats IPBES sowie weitere einschlägige Berichte. Die Biodiversitätskrise droht zu einer globalen Krise des Lebens zu werden, zu einem Arten-Drama von planetarer Dimension. Die Auswirkungen dieses allgegenwärtigen Verlustes an biologischer Vielfalt aber dürfen wir auch deshalb nicht unterschätzen, weil sie von enormer ökologischer Brisanz und erheblicher gesellschaftlicher Sprengkraft sind. Denn die Biodiversitätskrise hat auch Folgen für uns Menschen.

Der Verlust funktioneller Biodiversität

Es ist so simpel wie meist übersehen: Ohne Arten funktionieren die Ökosysteme der Erde nicht, weshalb wir die einzelnen Arten und Artengemeinschaften brauchen. Es ist ganz ähnlich wie beim Spiel Jenga – jenem kleinen Turm aus Holzklötzchen, aus dem man eines nach dem anderen entfernt, bis er zusammenfällt. Beim ersten Holzstab passiert noch nichts, aber je mehr man herauszieht, desto fragiler wird das Gebilde. Je mehr Arten dem System fehlen, desto eher bricht es zusammen.

Nehmen wir hier als ein Beispiel die Beziehung von Räubern und ihrer Beute: Wir wissen, dass wenige große Raubtiere ganze Ökosysteme beeinflussen; in einem Ausmaß, das wir indes erst im Ansatz zu verstehen beginnen. So waren etwa Seeotter an der nordamerikanischen Pazifikküste infolge rücksichtloser Nachstellungen durch Pelzhändler nahezu ausgerottet worden. Dadurch vermehrten sich dort massenhaft Seeigel, ihre Lieblingsspeise; und die fraßen die Kelpwälder vor der Küste kahl. Die riesigen Tangpflanzen sind ein wirksamer Wellenbrecher bei Sturm; überdies speichern sie viele Millionen Tonnen Kohlenstoff, der sonst als CO_2 den Klimawandel noch weiter anheizen würde. Vor allem aber verschwanden mit den Kelpwäldern auch viele andere Tier- und Pflanzenarten, die von und in ihnen leben; darunter viele Fischarten und mit ihnen etwa die Seeadler. Erst nachdem Seeotter konsequent geschützt wurden, hat sich die Lage gedreht; die Kelpwälder erholten sich wieder und mit ihnen das gesamte Küstenökosystem (Estes et al. 2011; Estes 2016). Auch in anderen Fällen wissen wir, etwa durch Studien an Wölfen in nordamerikanischen Nationalparks, wie die Anwesenheit von Räubern über die Beziehung zu ihren Beutetieren ganze Ökosysteme verändern kann (Estes et al. 2011; Ripple et al. 2014, 2017). Und ganz ähnliche Beobachtungen machen wir auch etwa in Savannen-Lebensräumen in Afrika, in denen große Pflanzenfresser eine maßgebliche ökologische Rolle spielen (Dirzo et al. 2014; Ripple et al. 2015).

Ein weiteres Beispiel für Veränderungen in der sogenannten trophischen Kaskade liefert direkt vor unserer Haustür etwa der knapp 20 Zentimeter große Stint (*Osmerus eperlanus*). Dieser Fisch war im Unterlauf der Elbe einst so zahlreich, dass er dort einen Großteil des gesamten Fischbestandes ausmachte; hunderte Fischer lebten vom Stint. Noch vor wenigen Jahren landete ein einziger von ihnen 30 Tonnen an; 2017 waren es noch 14 Tonnen, 2018 fing er noch 17 Tonnen, jetzt ist der Stint nahezu verschwunden. Der Grund vermutlich: Die ständig zunehmenden Baggerarbeiten in der Elbe, vor al-

lem zur Vertiefung der Fahrrinne, führen zu einer Eintrübung des Flusswassers, die Eier des Stints werden von Schlamm zugedeckt, seine Larven finden keine Nahrung mehr. Die enormen Bestandsverluste führen dazu, dass der Stint bereits funktional ausstirbt. Er ist aber ein wichtiger ökologischer Dreh- und Angelpunkt im Gefüge des Flusses, denn er verbindet als zentrales Bindeglied die einzelnen Ebenen der Nahrungspyramide. Durch sein Fehlen zerreißen ökologische Netzwerke; und mit dem Stint verschwinden weitere größere Fischarten wie Zander und Finte, die sich von ihm ernähren, sowie dann Kormoran und Flussseeschwalbe (Glaubrecht 2019: 657–659, 768–769).

Ökosysteme, die sich aus einzelnen Arten zusammensetzen, die unsere Landschaften formen, regulieren Boden, Wasser und Atmosphäre der Erde. Sie liefern uns Nahrung, Medikamente und andere unverzichtbare Produkte und bescheren uns zudem Schönheit und vieles mehr. Wir sind auf die Arten als die Konstrukteure von Lebensräumen angewiesen, denn ihnen verdanken wir sauberes Wasser und gesunde Böden, damit letztlich unsere Nahrung und unser Wohlergehen. Es sind die Tier- und Pflanzenarten, die uns unentgeltlich mit einer ganzen Palette von Gütern versorgen; etwa mit Fleisch und Fisch, mit Feuerholz und Früchten; die uns unterstützen, etwa durch die unentgeltliche Bestäuberdienstleistung der vielen Insekten, die für unseren Kaffee und Kakao, für Äpfel, Avocado und Birnen oder Tomaten und Gurken sorgen. Wir hängen von ihnen ab, weil Lebewesen den Boden bereiten und Pflanzen aus Sonnenlicht Energie produzieren oder unsere Wälder die Atmosphäre regulieren.

»Half Earth« – Die grünere Hälfte der Erde

Was also können wir tun? Wir müssen uns in einem wirklich nachhaltigen System zur Nutzung der Natur, zu einer ökologisch sinnvollen und sozial gerechteren Wirtschaftsweise durchringen. Dafür bleibt uns nicht viel Zeit. Wir müssen das uns ureigene Pionierverhalten und die »Frontier«-Mentalität des Menschen mit der Kraft unseres Verstandes in den nächsten zehn, zwanzig oder dreißig Jahren überwinden und einen neuen Umgang mit der Natur entwickeln. Dabei können ambitionierte Ziele helfen, die bereits umrissen sind (Diaz et al. 2020). Den Weg aus dem Dilemma zwischen Landnutzung und Naturschutz könnte eine Formel weisen, mit der Biodiversitätsforscher und -forscherinnen ein konkretes Ziel avisieren – wissenschaft-

lich relevant und praktikabel, vergleichbar der Begrenzung auf die 2-Grad Temperaturerhöhung, wie sie als Zielmarke des Klimaschutzes formuliert ist. Statt auf einzelne Arten zu schauen, schlagen einige Forscher vor, den Fokus auf summarische Artenverluste und eine globale Aussterberate zu legen (Rounsevell et al. 2020). Vor dem Hintergrund der Häufigkeit prähistorischer, als natürlich angesehener Aussterbeereignisse und der in historischer Zeit rasant zunehmenden Artenverluste sehen sie die kritische Marke bei 20 Ausrottungen pro Jahr, bezogen auf das kommende Jahrhundert – quer über alle Pilze, Pflanzen, unscheinbare Wirbellose und charismatische Wirbeltiere. Ausdrücken lässt sich ein solcher Grenzwert des globalen Exitus als »extinctions per million species-years« (E/MSY). Ein Wert, der bezogen auf die knapp zwei Millionen beschriebenen Arten bei nicht mehr als 10 E/MSY liegen sollte, wenn wir die Biodiversität des Planeten ins kommende Jahrhundert retten wollen. Damit sei ein klares und messbares Ziel beim Erhalt der Artenvielfalt definiert, das sich in der Öffentlichkeit kommunizieren und politisch umsetzen ließe, so werben die Autoren für die von ihnen vorgeschlagene Maßzahl. Tatsächlich fehlt in der Biodiversitätskrise ein einfacher und messbarer Indikator, der zugleich als Zielmarke dient, an der sich Wirksamkeit und Umsetzung politischer Maßnahmen testen und ausrichten lassen. Analog dem Klimawandel maskiere diese simple und singuläre Messgröße von weniger als 10 E/MSY das viel komplexere Geschehen des Artenschwundes durch Lebensraumverluste und andere Faktoren. Doch fasse diese ökologisch vielfältige Beziehungen zusammen, sei wissenschaftlich fundiert und leicht verständlich.

Während die einen die Obergrenze des gleichsam erlaubten Verlustes für ambitioniert, aber erreichbar halten, sehen andere darin ein allzu einfaches Maß. Zwar nehme man mit dem Fokus auf das irreversible Aussterben genetisch einmaliger Arten diese als fundamentale Einheit der Evolution und Bausteine der Biodiversität in den Blick. Doch sage dies nichts über den entscheidenden Verlust funktioneller Biodiversität und das Zusammenwirken in den Ökosystemen aus. Deshalb sei es wichtig, so die Kritikerinnen und Kritiker einer Aussterberate als Maßzahl, buchstäblich weiter reichende Ziele zu definieren. Sie verfolgen einen alternativen Ansatz und schlagen stattdessen den großflächigen Schutz der letzten Wildnisse und Naturräume der Erde vor. Dabei hängen Geographie und Arithmetik des Artensterbens untrennbar zusammen.

Während der Mensch noch vor einem Jahrhundert nur 15 Prozent der Landoberfläche der Erde landwirtschaftlich genutzt hat, sind es heute 77

Prozent dieser Fläche, auf die der Mensch unmittelbar Einfluss nimmt. Von den letzten tatsächlich großen und zusammenhängenden Wildnissen liegen mehr als 70 Prozent in nur fünf Länder – Russland, Kanada, Australien, den Vereinigten Staaten von Amerika und Brasilien; gerade einmal 20 Länder verfügen über 94 Prozent der noch erhaltenen Wildnis (Watson et al. 2018). Ein zentraler Aspekt dabei ist, dass wir wieder mehr natürlichen Lebensraum schaffen und großflächig Naturlandschaften erhalten und wirkungsvoll schützen. Statt der derzeit 15 Prozent an Land und 7 Prozent der Meere sollten nach den Vorschlägen, die etwa auch die Vereinten Nationen unterstützen, zukünftig wenigstens 30 Prozent der Erde unter Naturschutz gestellt werden, um dort die Artenvielfalt zu erhalten. Besser wäre es, so mahnen Experten, bis Mitte des Jahrhunderts die Hälfte der Erde unter Schutz zu stellen (Maxwell et al. 2020). So könnten wir versuchen, 30 Prozent echte Natur und Wildnis zu erhalten bzw. wiederherzustellen, ergänzt um weitere 20 Prozent vielgestaltige naturnaher Kulturlandschaft. Die radikale Idee, gleich die Hälfte der Erde unter Schutz zu stellen, stammt von Edward O. Wilson, einem der wohl bedeutendsten Biologen weltweit. In seinem Buch »Half Earth« schlug er eine Art grüne Sicherheitszone vor, die bei kluger Auswahl geschützter Gebiete mehr als drei Viertel aller Organismen des Planeten erhalten könne. Wie er auf diese Zahlen kam, ließ er offen, meinte aber, die Situation sei zu bedrohlich und die Gefahr zu groß für kleine Schritte. Die Lösung müsse der Größe des Problems entsprechen – ergo die noch grüne Hälfte der Erde umfassen (Wilson 2016).

Ein »Global Safety Net«

Bei diesem erklärten Ziel wird es darum gehen, vor allem die regionalen Schatztruhen oder sogenannte »hotspots« als Brennpunkte der Biodiversität zu erhalten, wie jüngste Vorschläge nahelegen. Die Idee eines großflächigen Erhalts möglichst diverser Ökoregionen überall auf der Erde hat innerhalb kürzester Zeit viele Unterstützer gefunden. Naturschutzökologen haben dazu 846 terrestrische Ökoregionen einheitlich hinsichtlich ihrer Artenvielfalt bewertet und herausgefunden, dass sich durch die gezielte Unterschutzstellung und Renaturierung jeweils der Hälfte dieser Gebiete tatsächlich 80 Prozent aller an Land lebenden Tier- und Pflanzenarten erhalten und damit das Ende der Evolution abwenden ließe (Dinerstein et al. 2017, 2019). Als

Meilenstein hin zu diesem Ziel schlagen sie vor, bis 2030 in einem ersten Schritt 30 Prozent der Oberfläche des Planeten als Schutzgebiete auszuweisen und so auf Dauer vor menschlichen Eingriffen zu bewahren. Inzwischen haben sich nicht nur zahlreiche Naturschutzverbände diesem Konzept angeschlossen. Richtungsweisend ist, dass unlängst die EU-Kommission das »30-bis-30-Ziel« als Teil der Biodiversitätsstrategie ihres Green New Deals aufgenommen und erklärt hat, sich finanziell auch am Naturschutz in ärmeren Ländern zu beteiligen.

Unproblematisch ist dieser Ansatz nicht. Die Natur der Erde ist inzwischen zerstückelt und fragmentiert; die meisten Schutzgebiete liegen wie Inseln in einem Ozean aus menschengemachten Landschaften. Viele existieren zudem nur auf dem Papier, wo sie leicht zu vermehren sind. Daher wurde der Ansatz eines »Global Safety Net« vorgeschlagen – ein Schutzgebietsnetzwerk, bei dem jeweils solche Regionen identifiziert wurden, die gleich in mehrfacher Hinsicht zum Schutz vor weiteren Biodiversitätsverlusten und vor Klimaerwärmung beitragen (Dinerstein et al. 2020). Dieses Schutzgebietsnetzwerk ist auch interaktiv und skalierbar zu erkunden unter www.globalsafetynet.app. Durch die gezielte Ausweisung von weiteren 35 Prozent ließe sich dabei an Land ausreichend Natur erhalten, um die Biodiversität unseres Planeten zu sichern.

Mit der Zielmarke von zuerst 30 und dann 50 Prozent im globalen Maßstab ist nicht nur ein konkretes Naturschutzziel im Sinne ökologischer Nachhaltigkeit formuliert. Mit dem wissenschaftlich untermauerten »Global Safety Net« liegt der Politik ein dynamisches Werkzeug vor, um vielfältige naturnahe Schutzgebiete zu schaffen. Entscheiden aber wird sich die Rettung der biologischen Vielfalt in einem völkerrechtlich bindenden Vertrag; beschlossen etwa durch die Vertragsstaaten der UN-Biodiversitätskonvention, die sich über konkrete Ziele für das kommende Jahrzehnt verständigen müssen. Für den Erhalt biologischer Vielfalt wird es die entscheidende Dekade werden.

Kumulative kulturelle Evolution

Klar ist: Wir brauchen neue globale Regeln zum Schutz einer vielfältigen und lebendigen Um- und Mitwelt. In diesem Zusammenhang unverzichtbar ist einerseits das Bemühen um ein neues Verständnis von Natur und anderer-

seits die Suche nach neuen, auch juristischen Wegen des Schutzes, etwa im Zuge der unten noch zu besprechenden Rechte der Natur. Beides aber wird nur gelingen, wenn der *Homo sapiens* seinem Namen endlich alle Ehre macht; wenn er seine Fähigkeit und intellektuelle Stärke zur Bewältigung komplexer Probleme ausspielt, um diesmal in weltweit kooperativer Weise Lösungen zu finden. Zwar steht uns unsere ureigene erste Natur, unser biologisches Erbe und unsere evolutive Vergangenheit im Weg, um aus der gegenwärtigen Misere herauszufinden. Dabei hilft uns allein die zweite Natur, unsere anerzogenen und erlernten Verhaltensweisen im sozialen Miteinander, nicht. Doch durch eine viel schnellere als die biologische Evolution kann es gelingen. Kumulative kulturelle Evolution, eine Art dritte oder Vernunft-Natur des Menschen, heißt deshalb die Lösung der menschengemachten Probleme, für die sich die Menschheit einmal mehr ändern muss (vgl. ausführlich Glaubrecht 2019: 38–42, 841–861).

Für eine solche allein uns Menschen mögliche Art der Problembewältigung gibt es in der Vergangenheit bereits ein eindrückliches Beispiel: Als sich einst beim Übergang vom Jäger- und Sammlerdasein zu sesshafter Lebensweise und Ackerbau eine Vielzahl von neuen Herausforderungen stellte, für die die Menschheit neue verbindliche Verhaltensnormen entwickelte, wie wir sie etwa in den Weltreligionen mit ihren Geboten manifestiert finden (van Schaik/Michel 2016). Nach den Krisen, die mit der Erfindung von Ackerbau und Viehzucht einhergingen, haben wir über Jahrtausende einen neuen kulturellen Verhaltenskodex entwickelt und erlernt. Als wir sesshaft wurden, war das eine gewaltige Herausforderung für die Menschheit. Wir mussten unser Zusammenleben völlig neu regeln. Und wir haben Spielregeln gefunden, an die sich alle hielten. Wir nennen es Religion – du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen; wir haben uns auf moralische Kodizes geeinigt. Das zeigt, dass wir es können.

Heute stehen uns oftmals just jene Verhaltensweisen im Weg, die uns einst haben erfolgreich werden lassen. Und daher ist es die Herausforderung, in einem deutlich kürzeren Zeitraum unser Verhalten zu verändern, um den neuen Gegebenheiten gewachsen zu sein. Tatsächlich brauchen wir, ganz ohne Religion, ganz irdische neue Gebote – wie etwa: du sollst dich nicht maßlos vermehren oder zu viel Fleisch essen, du sollst nicht sämtliche Ressourcen sinnlos verbrauchen. Wir brauchen dabei zudem neue Regeln des weltweiten Zusammenlebens; wie wir etwa auch Sklaverei und Kolonialismus verdammt haben, wenngleich spät und erst nach Jahrhunderten langer Leidenszeit und Millionen Toten.

Die Auswirkungen des Menschen und seiner Aktivitäten auf ein für die Erdsysteme einschließlich der Biodiversität erträgliches Maß zu begrenzen, ist wieder so ein globales Zukunftsprojekt. Es erfordert die gemeinsame Aufmerksamkeit der ganzen Welt, aller Länder und dabei des Einzelnen wie der gemeinsamen Politik. Tatsächlich können wir alle etwas gegen das Artensterben tun, durch einen bewussteren Umgang mit der Natur und durch nachhaltigere Lebensweise. Wir wissen längst, dass wir vor allem in den reichen Ländern des Nordens viel zu verschwenderisch mit Ressourcen umgehen. Aber auch die aufstrebenden Schwellen- und Entwicklungsländer werden gefordert sein. Es geht dabei vor allem um unsere Art und Weise der Landnutzung, insbesondere der Landbewirtschaftung; darum, wie wir etwa unsere Wiesen, Wälder und unsere Flüsse nutzen; aber auch, wie wir dies in den Weltmeeren tun. Für den einzelnen geht es konkret darum, wie wir etwa unsere Städte, unsere Gärten und Grünzonen gestalten, wieviel Ressourcen wir verbrauchen; das ist derzeit alles andere als nachhaltig. Was bei einem veränderten Umgang mit der Natur maßgeblich helfen kann und was wir dringend brauchen, sind zudem neue rechtliche Werkzeuge, die national wie international greifen.

Verbriefte Rechte der Natur

Die bisherigen einzelnen Maßnahmen, nationale Regelungen und bestehende internationale Abkommen haben faktisch kaum etwas bewirkt, um die drohende Biodiversitätskrise wirkungsvoll zu verhindern. Weiterhin stehen menschliche Ressourcennutzungen in Konkurrenz zum Erhalt der Biodiversität. Im Zusammenhang mit neuen politischen und juristischen Instrumenten kommt Erwägungen eines Schutzes der Natur im Sinne von Rechtsordnungen eine wichtige Rolle zu, durch die auch schlüssige Klagerechte geschaffen würden. Dabei gilt es zu prüfen, inwieweit wir Tieren und Pflanzen, aber auch einzelnen Entitäten von Landschaften wie Flüssen und sogar ganzen Lebensräumen wie Regenwäldern per Gesetz legale, also verbindliche und einklagbare Eigenrechte einräumen.

Vorreiter sind dabei derzeit einige lateinamerikanische Länder sowie Neuseeland, die die Umwelt nicht mehr als Objekt, sondern als eigenständiges Subjekt auffassen. Ecuador etwa hat 2008 eine Verfassung verabschiedet, bei der solche Umweltrechte aus den Menschenrechten resultieren

und damit die Rechte der Natur anerkannt. Allerdings darf dies derzeit noch nicht überbewertet werden, da das Land weiterhin den Status bestehender Regenwaldschutzgebiete aufweicht, um etwa im Nationalpark Yasuni Öl zu fördern. Zudem laufen mehrere Klagen, bei denen es im Fall artenreicher Nebelwälder in der Region Intag nördlich von Quito um die Abwägung dieser Rechte der Natur gegen wirtschaftliche Rechte internationaler Bergbauunternehmen geht. In Bolivien wurden 2010 und 2012 Gesetze verabschiedet, mit denen »die Mutter Erde« – *Pacha Mama* – geschützt werden soll. Neuseeland hat 2017 mit dem Whanganui einen Fluss erstmals zur juristischen Person (»legal personhood«) erklärt und zur Wahrung seiner Rechte zwei Treuhänder eingesetzt. Es sind Beispiele für eine leitbildhafte Umweltgesetzgebung, um einer Natur, die nicht für sich selbst sprechen kann, eine Stimme zu verleihen.

Konventionelle Umweltgesetze stellen weiterhin den Menschen hierarchisch über die Natur und geben ihm das Verfügungsrecht über natürliche Ressourcen. Sie sehen Natur als Eigentum oder Objekt, das ausgebeutet oder zerstört werden darf. Dagegen zeigen die Rechtsordnungen jener erwähnten Länder, die auch einzelnen natürlichen Entitäten (etwa Flüssen) Rechte zusprechen, auf welche Weise neues Recht konstituiert werden kann und wie sich dieses als Teil eines ökologischen und emanzipatorischen Projektes zu einem nachhaltigen und partizipativen Recht für das Anthropozän weiterentwickeln könnte (vgl. Gutmann in diesem Band). Allerdings brauchen wir zur Weiterentwicklung dieses Rechts der Natur auch ein anderes, besseres Verständnis der Natur. Dieses sollte etwa auch dem Konzept der funktionellen Biodiversität und dem Flächenschutz vernetzter Naturräume Rechnung tragen, wobei es uns mehr um den Schutz von Lebensräumen und eben nicht allein um einzelne Tiere oder Arten gehen muss. Berücksichtigt werden sollte dabei zudem, dass es faktisch »unberührte« Natur kaum noch gibt und mithin vor allem Gebiete auch mit menschlicher Ressourcennutzung rechtlich geschützt werden müssen.

Derzeit überwiegt vielfach aber noch ein überholtes Tier- bzw. Naturverständnis, das allein den Menschen zum Bezugspunkt nimmt. Anachronistisch ist eine anthropozentrische Vorstellung nicht allein, weil Tiere als nicht-menschliche Lebewesen lange als Sache verstanden wurden, bevor wenigstens das Tier einen Sonderstatus erhielt. Als unzeitgemäß ist auch eine Auffassung anzusehen, nach der Natur weiterhin als zur alleinigen Disposition des Menschen und nur mehr als Ressourcenquelle betrachtet wird. Dazu gehört etwa auch die Sichtweise eines unveräußerlichen Rechts auf na-

türliche Ressourcen wie etwa sauberes Wasser und Luft und Boden. Nach wie vor konkurrieren in der juristischen Debatte zwei Ansätze miteinander, die es zu hinterfragen gilt. Zum einen ist da dieser anthropozentrische Ansatz, der Natur im Interesse des Menschen schützen will, wobei die Natur als eine Art verwalteter Garten des Menschen aufgefasst wird. Zum anderen wird Natur als göttliche Schöpfung begriffen, mithin auf die Bewahrung einer ungezähmten, wilden Natur gezielt (Hager 2015: 128); obgleich es diese eben faktisch kaum noch gibt und ohnehin in dieser Auffassung ein religiös motiviertes Konstrukt zu sehen ist.

Hierzulande hat das Grundgesetz noch keinerlei wirklich ökologisches Profil. Zwar wurde 1993 der Umweltschutz als Staatsziel aufgenommen; dieses wurde 2002 im neugeschaffenen Artikel 20a durch den Tierschutz ergänzt und damit immerhin zur rechtlich verbindlichen Leitlinie. Allerdings wird Natur weiterhin nur als Objekt der Aneignung verstanden, nicht als Rechtssubjekt und juristische Person mit eigenen Rechten, unabhängig von den Bedürfnissen oder Ambitionen des Menschen. Meist werden Rechte im Zuge geltender Ordnungen vor dem Hintergrund ethischer und eben nicht ökologischer Überlegungen diskutiert, bei uns etwa im Zuge des Tierschutzrechts und des zum Naturschutz gehörenden Artenschutzrechts. Dabei ist im Tierrecht zwar ein Ausgleich für die Machtlosigkeit des Tieres zu sehen, indes stets im Sinne einer Durchsetzung materiellen Rechts. Eine neue, den materiellen Rechtsstatus erweiternde Dimension könnte der Tierschutz erreichen, wenn etwa Menschenaffen im Zuge einer Deklaration Grund- und Menschenrechte zugebilligt würden (Hager 2015: 57). Nicht nur wegen angemahnter gravierender Vollzugsdefizite bleibt die Praxis unseres Umgangs mit dem Tier nach Ansicht einiger Rechtsexperten hinter geltendem Recht zurück; allein schon mit Blick auf die heutige Intensivlandwirtschaft, die die Anforderungen des Tierschutzes nicht ansatzweise erfüllt, aber auch des den materiellen Rechten folgenden Klagerechts im Vollzug des Artenschutzrechts (zum Beispiel Hager 2015: 117–119).

Es bedarf mithin in mehrfacher Hinsicht einer weiteren juristischen Aufwertung der Natur. Diese muss einerseits dem erweiterten Kenntnisstand um die Biodiversitätsverluste Rechnung tragen, die weit über einzelne Individuen und Arten hinausgehen und inzwischen ganze Ökosysteme und das Funktionieren von Lebensräumen umfassen. Ein wirksamer Schutz der Natur und der Arten erfordert, wie oben dargestellt, in erster Linie einen buchstäblich raumgreifenden Flächenerhalt. Andererseits weisen Juristinnen und Juristen darauf hin, dass das Recht auch nicht den sich wandelnden

und weiter entwickelnden Wertekanon in der Gesellschaft ignorieren darf. Die derzeitige Rechtsordnung spiegelt weder die Wirklichkeit in der Natur noch unser verfügbares Wissen und theoretisches Naturverständnis wider. Umso dringender ist die Debatte um verbriefte Rechte der Natur, um die bislang juristisch begleiteten ökonomischen Interessen des Menschen einzuschränken und den Schutz von Lebensräumen und Arten zu erreichen. Gefragt sind neue Formen von Regelungen, die die Natur mit eigenen Rechten ausstatten. Nur eine eigene Rechtspersönlichkeit erlaubte es, so die vielfache Überzeugung, die Natur vor Gericht zu verteidigen, Rechte einzufordern und Schutz wirkungsvoll durchzusetzen. Die einen wollen dazu geltende Tier- und Artenschutzrecht durch Einzelregelungen pragmatisch weiterentwickeln, etwa durch den Ausbau des materiellen Rechts und entsprechender Klagerechte, indes auf der Grundlage der bisherigen Ethik und Ökonomie (vgl. zum Beispiel Hager 2015: 130). Dagegen drängen andere auf einen echten Paradigmenwechsel, der die Grundrechte für eine Vielfalt der Arten etwa als ökologisches Gesellschaftsrecht festschreibt.

Coda

Mit der Anerkennung von Rechten der Natur, von Bäumen und Flüssen, Tieren und Pflanzen, wäre ein radikaler Neuanfang gewagt. Um neben dem Menschen andere Rechtssubjekte einzusetzen, bedarf es indes der Diskussion darüber, welche natürlichen Entitäten welche Rolle bekommen sollten. In jedem Fall aber wäre ein entscheidendes ökologisches Gegengewicht geschaffen, um die lange Dominanz allein wirtschaftlicher und sozialer Interessen auszubalancieren.

Diese Naturgrundrechte beinhalten idealerweise auch ein erweitertes und in Teilen durchaus neues Verständnis von Natur, Biodiversität und Ökologie, wobei sie den Menschen als Teil der Natur auffassen. Dazu bedarf es indes eines weitaus intensiveren öffentlichen Diskurses über das grundlegende Verhältnis des Menschen zur Natur, von Umwelt als »Mit-Welt«, von der wir zukünftig noch viel mehr unter Schutz stellen müssen. Was wir dagegen derzeit betreiben, ist ein Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit. Wir vernichten die Produkte der Evolution der Vergangenheit, ohne die aber die Lebensräume der Erde keine Zukunft haben werden. Wenn wir dies fortsetzen, wäre es tatsächlich das Ende der Evolution, wie wir sie kennen.

Das Leben wird andere Wege einschlagen, sehr wahrscheinlich dann aber ohne uns.

Literatur

Appuhn, Karl (2009): *A Forest on the Sea. Environmental Expertise in Renaissance Venice.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Barnosky, Anthony D. et al. (2011): »Has the Earth's sixth mass extinction already arrived?«, in: *Nature* 471, S. 51–57.

Bar-On, Yinon et al. (2018): »The biomass distribution on Earth«, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115, S. 6506–6511.

Bauer, Hans Günther et al. (2019): »Starke Bestandsveränderungen der Brutvogelwelt des Bodenseegebietes–Ergebnisse aus vier flächendeckenden Brutvogelkartierungen in drei Jahrzehnten«, in: *Die Vogelwelt* 139, S. 3–29.

Bundesamt für Naturschutz (BfN) (2020): »Bericht zur Lage der Natur in Deutschland. Ergebnisse von EU-Vogelschutz- und FFH-Bericht«. Bonn: Bundesamt für Naturschutz, letzter Zugriff: 19.05.2021, https://www.bfn.de/fileadmin/BfN/natura2000/Dokumente/bericht_lage_natur_2020.pdf

Ceballos, Gerardo/Ehrlich, Paul R./Dirzo, Rodolfo (2017): »Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines«, in: *Proceedings of the National Academy of Science* 114, S. E6089–E6096.

Ceballos, Gerardo/Ehrlich, Paul R./Raven, Peter H. (2020): »Vertebrates on the brink as indicators of biological annihilation and the sixth mass extinction«, in: *Proceedings of the National Academy of Science* 117, S. 13596–13602.

Crutzen, Paul J. (2002): »Geology of mankind«, in: *Nature* 415, S. 23–23.

Curtis, Philip G. et al. (2018): »Classifying drivers of global forest loss«, in: *Science* 361, S. 1108–1111.

Dal Corso, Jacopo/Bernardi, Massimo/Sun, Yadong (2020): »Extinction and dawn of the modern world in the Carnian (Late Triassic)«, in: *Science Advances* 6, eaba0099.

Dartnell, Lewis (2018): *Origins. How the Earth Made us*. London: The Bodley Head/Vintage.

Diaz, Sandra/Settele, Josef/Brondizio, Eduardo S. (2019): »Pervasive human-driven decline of life on Earth points to the need for transformative change«, in: *Science* 366, 1327, eaax3100.

Diaz, Sandra et al. (2020): »Set ambitious goals for biodiversity and sustainability«, in: *Science* 370, S. 411–413.

Dinerstein, Eric et al. (2017): »An ecoregion-based approach to protecting half the terrestrial realm«, in: *BioScience* 67, S. 534–545.

Dinerstein, Eric et al. (2019): »A global deal for nature: guiding principles, milestones, and targets«, in: *Science Advances* 5, eaaw2869.

Dinerstein, Eric et al. (2020): »A ›global safety net‹ to reverse biodiversity loss and stabilize Earth's climate«, in: *Science Advances* 6, eabb2824.

Dirzo, Rudolfo et al. (2014): »Defaunation in the Anthropocene«, in: *Science* 345, S. 401–406.

Eichenberg, David et al. (2021): »Widespread decline in Central European plant diversity across six decades«, in: *Global Change Biology* 27, S. 1097–1110.

Elhacham, Emily et al. (2020): »Global human-made mass exceeds all living biomass«, in: *Nature* 588, S. 442–444.

Ennos, Roland (2020): *The Age of Wood. Our Most Useful Material and the Construction of Civilization*. New York/London: Scribner.

Estes, James A. (2016): *Serendipity. An Ecologist's Quest to Understand Nature.* Oakland/California: University of California Press.

Estes, James A. et al. (2011): »Trophic downgrading of planet Earth«, in: *Science* 333, S. 301–306.

Food and Agriculture Organization (FAO) of the United Nations (2020): »The State of the World's Forests 2020. Forests, biodiversity and people«. Rome: Food and Agriculture Organization, letzter Zugriff: 19.05.2021, https://doi.org/10.4060/ca8642en

Glaubrecht, Matthias (2019): *Das Ende der Evolution. Der Mensch und die Vernichtung der Arten*. München: C. Bertelsmann.

Glaubrecht, Matthias (2021): »›Through a country we never intended to see‹. Revisiting the Humboldt renaissance«, in: Falk, Gerd/Strecker, Manfred (Hg.): *Alexander von Humboldt. Multiperspective Approaches*. Cham: Springer.

Grober, Ulrich (2013): *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*. München: Kunstmann.

Hager, Günter (2015): *Das Tier in Ethik und Recht*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Hallmann, Casper A. et al. (2017): »More than 75 percent decline over 27 years in total flying insect biomass in protected areas«, in: *PloS one* 12, e0185809.

Hansen, M. C. et al. (2013): »High-resolution global maps of 21st-century forest cover change«, in: *Science* 342, S. 850–853.

International Union for Conservation of Nature, IUCN (2019): »International Union for Conservation of Nature Annual Report 2019«. Gland: International Union for Conservation of Nature.

IPBES (2019): »Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. The global assessment report on biodiversity and ecosystem services«. Secretariat of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. Bonn.

Ksepka, Daniel T. et al. (2017): »Early Paleocene landbird supports rapid phylogenetic and morphological diversification of crown birds after the K–Pg mass extinction«, in: *Proceedings of the National Academy of Science* 114, S. 8047–8052.

Küster, Hansjörg (2013): *Am Anfang war das Korn. Eine andere Geschichte der Menschheit.* München: C. H. Beck.

Lewis, Simon L. et al. (2015): »Increasing human dominance of tropical forests«, in: *Science* 349, S. 827–832.

Lyson, Tayler R. et al. (2019): »Exceptional continental record of biotic recovery after the Cretaceous–Paleogene mass extinction«, in: *Science* 366, S. 977–983.

Mancuso, Stefano (2021): *Die Pflanzen und ihre Rechte. Eine Charta zur Erhaltung unserer Natur*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Maxwell, Sean L. et al. (2020): »Area-based conservation in the twenty-first century«, in: *Nature* 586, S. 217–227.

Pauly, D. (1995): »Anecdotes and the shifting baseline syndrome of fisheries«, in: *Trends in Ecology and Evolution* 10, S. 430.

Pimm, Stuart L./Brooks, Thomas M. (2000): »The sixth extinction: how large, where and when«, in: Peter H. Raven (Hg.): *Nature and Human Society*. Washington, DC: National Academy Press, S. 46–60.

Pimm, Stuart L. et al. (2006): »Human impacts on the rates of recent, present, and future bird extinctions«, in: *Proceedings of the National Academy of Science* 103, S. 10941–10946.

Pimm, Stuart L. et al. (2014): »The biodiversity of species and their rates of extinction, distribution, and protection«, in: *Science* 344, S. 1246752.

Ripple, William J. et al. (2014): »Status and ecological effects of the world's largest carnivores«, in: *Science* 343, S. 1241484.

Ripple, William J. et al. (2015): »Collapse of the world's largest herbivores«, in: *Science Advances* 1, S. e1400103.

Ripple, William J. et al. (2017): »Extinction risk is most acute for the world's largest and smallest vertebrates«, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114, S. 10678–10683.

Rosa, Marcos et al. (2021): »Hidden destruction of older forests threatens Brazil's Atlantic forest and challenges restoration programs«, in: *Science Advances* 7, eabc4547.

Rosenberg, Kenneth V. et al. (2019): »Decline of the North American avifauna«, in: *Science* 366, S. 120–124.

Rounsevell, Mark D. A. et al. (2020): »A biodiversity target based on species extinctions«, in: *Science* 368, S. 1193–1195.

Sorg, Martin et al. (2013): »Ermittlung der Biomassen flugaktiver Insekten im Naturschutzgebiet Orbroicher Bruch mit Malaise Fallen in den Jahren 1989 und 2013«, in: *Mitteilungen aus dem Entomologischen Verein Krefeld* 1, S. 1–5.

Stokstad, Erich (2014): »The empty forest«, in: *Science* 345, S. 397–399.

Thomas, Chris D. (2013): »The Anthropocene could raise biological diversity«, in: *Nature* 502, S. 7.

Thomas, Chris D. et al. (2004): »Extinction risk from climate change«, in: *Nature* 427, S. 145–148.

Vancutsem, C. et al. (2021): »Long-term (19902019) monitoring of forest cover changes in the humid tropics«, in: *Science Advances* 7: eabe1603.

van Schaik, Carel/Michel, Kai (2016): *Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät*. Reinbek: Rowohlt.

Wagner, David L. et al. (2021): »Insect decline in the Anthropocene: Death by a thousand cuts«, in: *Proceedings of the National Academy of Science* 118: e2023989118.

Wahl, J. et al. (2020): »Vögel in Deutschland. Erfassung von Brutvögeln«, in: *Dachverband Deutscher Avifaunisten*. Münster, letzter Zugriff: 19.05.2021, https://www.dda-web.de/downloads/publications/statusreports/statusreport2011_ebook.pdf

Waters, Colin N. et al. (2016): »The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene«, in: *Science* 351, aad2622.

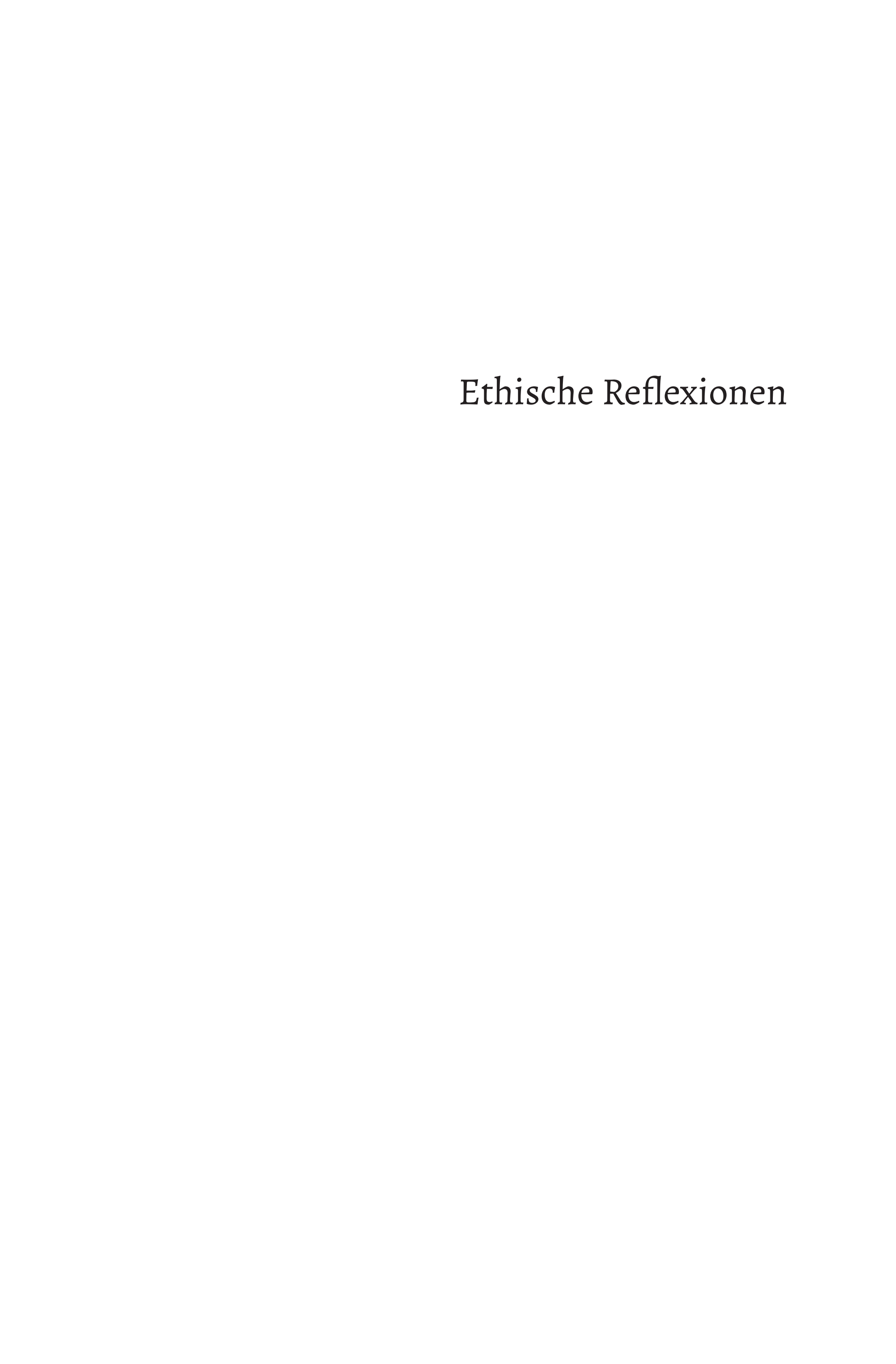
Watson, James E. et al. (2018): »Protect the last of the wild«, in: *Nature* 563, S. 27–30.

Wilson, Edward O. (2016): *Die Hälfte der Erde. Ein Planet kämpft um sein Leben*. München: C. H. Beck).

WWF (2020): *Living Planet Report 2020*. Gland: World Wide Fund for Nature International.

Zalasiewicz, Jan et al. (Hg.) (2019): *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zallas, Viviana et al. (2021): »Rapid expansion on human impact on natural land in South America since 1985«, in: *Science Advances* 7: eabg1620.



Ethische Reflexionen

Rechte der Natur oder: Die andauernde Suche nach der Verortung des Lebens in der Welt

Aurea Mota

Als erstes Land der Welt verankerte Ecuador 2008 die Rechte der »Mutter Erde« – *Pacha Mama* – in seiner Verfassung. Ein ganzes Kapitel der ecuadorianischen Verfassung ist dem Recht der »Mutter Erde« auf »vollständige Achtung ihrer Existenz und ihre Erhaltung« gewidmet. Zudem wurde erstmals in einer politischen Verfassung ausdrücklich die Möglichkeit festgeschrieben, Ansprüche im Namen der Natur geltend zu machen, ohne dass ein Zusammenhang zu einer unmittelbaren Schädigung durch den Menschen bestehen muss.[1] 2010 folgte die Plurinationale Legislative Versammlung in Bolivien dem ecuadorianischen Beispiel und verabschiedete ein Gesetz, das der Natur die gleichen Rechte wie den Menschen zuerkennt. In dem Gesetz 071, bekannt als »Mutter-Erde-Gesetz«, wird die Erde definiert als »dynamisches, lebendes System, bestehend aus einer unteilbaren Gemeinschaft aller lebenden Systeme und lebenden Organismen, die miteinander in Wechselbeziehung stehen, aufeinander angewiesen sind, sich gegenseitig ergänzen und eine Schicksalsgemeinschaft bilden« (Ley 071). Evo Morales, bis zum Staatsstreich im November 2019 Präsident Boliviens, war der prominenteste Politiker, der sich für die Allgemeine Erklärung der Rechte der Mutter Erde einsetzte. Ausgearbeitet und verabschiedet wurde diese Erklärung im Jahr 2010, in dem im bolivianischen Cochabamba die Konferenz der Völker der Welt zum Klimawandel und zu den Rechten der Natur stattfand. Im November 2016 wurde auch der Rio Atrato, der den

1 Nach ecuadorianischem Recht sind die Rechte der Natur den Prinzipien der nationalen Entwicklung untergeordnet. In demselben Kapitel wird in einem anderen Artikel (Artikel 408) festgeschrieben, dass die natürlichen Ressourcen unveräußerliches *Eigentum* des Staates sind. Diese Ressourcen dürfen nur »unter strikter Einhaltung der in der Verfassung verankerten Umweltgrundsätze« ausgebeutet werden. Artikel 407 gewährt dem Präsidenten das Recht, diese Bestimmungen mit staatlicher Einwilligung zu lockern und die Ausbeutung natürlicher Ressourcen zu gestatten, wenn dies nach Votum der Nationalversammlung im nationalen Interesse liegt. In diesem Falle müssen zwar die betroffenen Bevölkerungsgruppen konsultiert werden, doch das Ergebnis dieser Konsultation ist selbst dann nicht bindend, wenn die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen schädigende Auswirkungen hat.

pazifischen Regenwald Kolumbiens durchfließt, vom Verfassungsgericht als Rechtssubjekt anerkannt; eine entsprechende Bekanntmachung folgte im Mai 2017. Zur Begründung führte das Gericht an, der Rio Atrato sei ein lebendiges Wesen (und kein Gegenstand), das »geschützt, erhalten, gepflegt und wiederhergestellt« werden müsse (Sentencia T622 2016). Dahinter stand die Überzeugung, dass der Fluss besonderer Rechte bedarf, um sich selbst und alle anderen Lebewesen, die auf den Fluss angewiesen sind, zu reproduzieren.

In den USA, Indien und Neuseeland haben sich unter dem Oberbegriff »Rechte der Natur« ähnlich geartete Rechte herausgebildet. Die jeweiligen Beweggründe, mit denen auch die Umsetzung der entsprechenden Gesetze gerechtfertigt wird, sind jedoch unterschiedlich. In den USA ist das Bemühen um die Eigenrechte der Natur in stärkerem Maße humanzentriert und wird damit begründet, dass es das Wohl der Menschheit zu erhalten gelte (Stone 1972). In Neuseeland steht das Eintreten für die Etablierung von Rechten der Natur im Zusammenhang mit indigenen Kosmologien. Als im März 2017 dem Whanganui River Rechte zuerkannt wurden, wurde als Hauptgrund allerdings eine »tiefer gehende De-Kolonialisierung« des betreffenden Gebiets angeführt (Te Awa Tupua Act 2017). In diesem Fall wurde die Etablierung des Rechtes mit dem Bedürfnis der neuseeländischen Menschen begründet, mit dem Fluss in einer vollständig dekolonialen Beziehung zu leben. Der Beweggrund für die Gesetzesänderung, durch die in Indien den Flüssen Ganges und Yamuna Rechte zuerkannt wurden, war die Tatsache, dass diesen Flüssen ein heiliger Charakter und eine religiöse Bedeutung zugeschrieben werden. Im europäischen Kontext ließ der Begriff »Eigenrechte der Natur« bis vor Kurzem an den Kampf für die Rechte von Tieren und Waldgebieten denken – im Allgemeinen bedeuten sie den »Schutz« der »Naturobjekte« durch das Rechtssubjekt Mensch. Dabei wird in der Regel mit dem Gedanken einer »wechselseitigen Durchdringung« von Natur und Kultur sowie damit argumentiert, dass die Menschen aktiv werden und die Naturgegenstände »schützen« müssen. Selbst im Rahmen zwingenderer Konzepte wie dem von Tanja Busse (2019) vertretenen Ansatz ist der Gedanke der Rechte der Natur sehr eng mit den Rechten der Arten verbunden, die angesichts eines möglichen Aussterbens ebenfalls einen Status haben sollten. Alle drei genannten Begründungsvarianten, die in verschiedenen Teilen der Welt für die Etablierung der Rechte natürlicher Entitäten angeführt werden, machen eines deutlich: Die moderne Rechts-

ordnung tut sich nach wie vor schwer, den Lebewesen gerecht zu werden, die nicht *Anthropos* sind, und ihren Platz in der Welt anzuerkennen.

Dieser Essay setzt sich mit den Spannungsverhältnissen auseinander, mit denen die moderne Epistemologie sich nach wie vor auseinanderzusetzen hat, wenn es um das Verhältnis zwischen »Natur« und »Mensch« und letztlich um die anhaltende Diskussion über die Hierarchien der verschiedenen Lebensformen und verschiedenen Wissensformen geht. Dabei sollen vor allem die Beziehungen zwischen Natur und Mensch beleuchtet werden, um Aufschluss über die historisch-soziologische Bedeutung der Eigenrechte der Natur und die möglichen ontologischen und epistemologischen Implikationen dieses Prozesses zu erhalten.

Vor dem Einstieg in den nächsten Abschnitt ist eine persönliche Anmerkung angebracht, damit die Leserin und der Leser den Hintergrund der hier vorgenommenen Analyse kennen. Als gebürtige Lateinamerikanerin ist die Verfasserin zutiefst geprägt von anderen Sichtweisen des Verhältnisses zwischen Natur und Mensch. Es ist eine besondere Erfahrung, inmitten von Menschen aufzuwachsen, die ohne besondere Ausbildung fähig waren, das Leben und die Umwelt, der sie zugehörten, durch das Betrachten, Erspüren und Hören »natürlicher« Zeichen zu deuten – indem sie zum Beispiel darauf achteten, wie die Insekten flogen oder krabbelten, oder zu verschiedenen Uhrzeiten an verschiedenen Tagen beobachteten, wie die Pflanzen auf die Einflüsse der auf sie einwirkenden Umwelt reagierten. Es handelt sich um einen Lebenszusammenhang, in dem die Kommunikation zwischen Menschen und anderen Naturwesen etwas Alltägliches ist. Der Prozess der Kolonialisierung geht mit der Ausgrenzung dieser Wissensformen einher, die als archaisch gelten, weil sie nicht den wissenschaftlichen Formen der Verifikation folgen. Gegenwärtig wird das Wissen, das in diesen Praktiken enthalten ist, in gewisser Weise durch Wissenschaftler:innen in der nördlichen Hemisphäre gerettet, die zum Beispiel zu verstehen beginnen, dass Bäume in der Lage sind, untereinander und mit anderen Spezies zu kommunizieren (Wohlleben 2015; Simard 2021). So kommt es, dass Wissenschaftler inzwischen die Vorstellung, die Natur sei lediglich ein Objekt (eine Ressource), das den Menschen in ihrer Eigenschaft als Subjekte des Handelns zum Gebrauch dient, mit dem verfügbaren wissenschaftlichen Instrumentarium hinterfragen, kritisieren und interpretieren (Latour 2007; Hornborg 2017).

Spannungen

Nach Meinung des französischen Intellektuellen Bruno Latour, der sich mit der Integration menschlicher und nicht-menschlicher Lebensformen auseinandersetzt, lassen die Begriffe »Natur« und »Menschheit« sich nicht als »Domänen« definieren, weil es sich um Konzepte handele (Latour 2017). Dies impliziert, dass wir die unterschiedlichen Arten und Weisen, wie diese Konzepte im Rahmen unterschiedlicher Weltanschauungen interpretiert und in die Praxis umgesetzt werden, nicht als selbstverständlich voraussetzen können. Die Trennung, die in der abendländischen Kosmologie zwischen dem Natürlichen und dem Menschlichen als verschiedenen Domänen vorgenommen wurde, diente während der gesamten Neuzeit als Begründung für die Herrschaft über die Erdressourcen und deren Ausbeutung in verschiedenen Teilen der Welt. Noch bedeutsamer sind in diesem Essay für uns die ontologischen Spannungen[2], die in dieser Trennung zwischen dem Natürlichen und dem Menschlichen zum Ausdruck kommen. Die ontologische Suche ist eine auf den Sinn und die Existenz gerichtete Erkenntnissuche, die jedoch auch Möglichkeiten sondiert, wie sich Unterschiedliches kategorisieren lässt. Das Nachdenken über die Rechte der Natur erfordert ein Verständnis der Nachhaltigkeitsvorstellungen, die verschiedene Gesellschaften entwickelt haben. Was in diesem Essay als das ontologische Imaginäre der Nachhaltigkeit betrachtet wird, ist Teil einer grundsätzlicheren Suche, die sich vor allem auf das Verhältnis zwischen Ideen und Wirklichkeit richtet. Die Gegenwart zeigt, wie sehr wir nach wie vor darauf angewiesen sind, durch eine vertiefte Suche eine Antwort auf die Frage nach der Verortung der Lebensformen in der physischen Welt zu finden, in der wir gemeinsam leben. Deshalb müssen wir uns mit der Tatsache auseinandersetzen, dass einige Gesellschaften in demselben Maße, in dem Menschen Tiere und ein konstitutiver Bestandteil der »Natur« sind, die »Natur« als Teil der »Menschheit« deuten. Wenn die Kritik des Eurozentrismus und seiner epistemologischen Voreingenommenheiten wirklich gelingen soll, kommt es darauf an, diese kosmologischen und epistemolo-

2 Die Diskussion über die ontischen Dimensionen menschlichen Verstehens kann im Rahmen dieses Essays nicht annähernd erörtert werden. Zu Erläuterung sollte jedoch erwähnt werden, dass das Ontologische sich hier auf die Erfahrungsdimension bezieht, die die Grenzen zwischen Natur (aufgefasst als das Faktische, Konkrete, Reale, Ontologische) und Kultur (dem Reflexiven, Interpretativen, Epistemologischen) aufbricht.

gischen Weltbilder nicht als ein Phänomen archaischer Gesellschaften zu behandeln.

Die »Menschheit« der Natur stellt die neuzeitliche Aufteilung in »Subjekte« und »Naturgegenstände« vor einige Herausforderungen – nicht nur in den sogenannten exotischen Gesellschaften, die sich diese Kosmologie nie zu eigen gemacht haben, sondern auch im Zentrum des westlichen Denkens. Das findet seinen Ausdruck zum Beispiel im Aufkommen und in der prominenten Bedeutung der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT). Die ANT sieht im Netzwerk eine Möglichkeit, Hierarchisierungen zwischen verschiedenen beteiligten Arten von Akteuren zu vermeiden und Relationen in den Blick zu nehmen (Latour 2007). Ein weiteres Beispiel ist die von dem französischen Anthropologen Marcel Mauss in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts angestoßene Diskussion über die Gabe und das Aufkommen des sogenannten »Gabenparadigmas« im Zentrum des westlichen gesellschaftlichen Denkens (Adloff 2021). Diese Beispiele zeigen die Akzeptanzgrenzen einer strikten Trennung zwischen Kultur und Natur auf, indem sie den Anthropozentrismus des gesellschaftlichen Mainstream-Denkens infrage stellen.

Für einige Gesellschaften ist die Natur seit jeher ein Subjekt und wird somit als Teil einer nicht-hierarchischen Weltinterpretation gedacht (Seeger/da Matta/de Castro 1979; de la Cadena 2010). Die Aussage, dass die Natur aus unterschiedlichen Arten von Subjekten besteht, ist nicht gleichbedeutend mit der Aussage, dass dieses Subjekt – also die »Natur« – Subjektivität im Sinne der Fähigkeit zur Selbstreflexion oder der Fähigkeit der Selbsthervorbringung besitzt, die der griechische Philosoph Cornelius Castoriadis als »radikales Imaginäres« bezeichnet hat (Castoriadis 1997). Soweit wir wissen, ist diese radikale Imaginationsfähigkeit etwas, das nur Menschen besitzen, aber dies bedingt in dem ontologischen System, mit dem diese Gesellschaften arbeiten, keine hierarchische Überlegenheit des Menschen über die Natur. Subjektsein bedeutet in diesem Kontext, Teil derselben Lebensordnung und desselben Systems von Existenzbedingungen zu sein.

Wie schon angedeutet, versuchen lateinamerikanische Gruppen die Implementierung der Rechte der Natur damit zu begründen, dass die Natur ein lebendiges Gebilde ist, das Rechte haben soll, weil es ein Subjekt ist. Ein Rückblick in die Geschichte macht diese Interpretation verständlicher. Denn eine der kosmologischen Grundspannungen, mit denen die Gesellschaften der Neuen Welt sich während des gesamten Kolonisierungsprozesses auseinandergesetzt haben, betrifft die Trennung von »Zivilisation« und »Natur« (Lévy-Bruhl 1930 [1927]). Für diese Gesellschaften gibt es zwar einen Unter-

schied zwischen Männern/Frauen, anderen Tieren, Pflanzen, Flüssen usw., aber dieser Unterschied ist nicht substanziell, sondern relational (Chaparro Amaya 2013; de Castro 2011). Das bedeutet: Sie verhalten sich auf unterschiedliche Weise zueinander, sind aber Teil ein und desselben Systems. Ich möchte kurz auf eine besonders interessante, aber einigermaßen polemische Ausprägung dieses Spannungsverhältnisses eingehen.

In vielen Berichten von Reisenden, die sich nach der »Entdeckung« Nord- und Südamerikas dorthin begaben, finden sich Abbildungen von Eingeborenen, die andere Menschen essen – ein Akt, der als Kannibalismus bekannt ist. Den berühmtesten Essay über dieses Thema lieferte im 16. Jahrhundert der französische Philosoph Michel de Montaigne. In seinem Essay *Über die Menschenfresser* gibt er wieder, was ihm ein Mann mitgeteilt hatte, der die Neue Welt bereist hatte und Augenzeuge einiger kannibalistischer Zeremonien des Volks der *Tupinambá* im heutigen Brasilien wurde (Montaigne 1998 [1580]). Montaigne argumentiert jedoch, weder die Gesellschaftsordnung der amerikanischen Ureinwohner noch deren »Menschenfresserei« hätten etwas »Barbarisches« an sich. Er unterzog diese Praxis also keiner moralischen Kritik. Aus Montaignes Sicht brachte die »Entwicklung« in der Alten Welt barbarische Praktiken hervor, die mit nichts von dem vergleichbar seien, was bei den indigenen Gruppen zu beobachten war. Wie wir aus der Geschichte wissen, diente die Deutung des Kannibalismus als einer unzivilisierten und sittenwidrigen Praxis als ein Rechtfertigungsgrund dafür, dass man den indigenen Gruppen die Religion der Alten Welt und deren epistemologische Interpretation aufzwang, um sie auf diese Weise zu unterwerfen. Wie Stephen Toulmin (1991) aufgezeigt hat, akzeptierten im frühen 17. Jahrhundert die wirtschaftlich und politisch Mächtigen in Mitteleuropa Montaignes humanistischen Pluralismus nicht länger als tragfähige Option und forcierten den Kurs in Richtung eines eurozentrischen Universalismus. Dies hatte gewaltigen Einfluss auf die moderne Vorstellung darüber, wer als Wesen betrachtet und somit unter den Schutz der Rechtsordnung gestellt werden sollte.

1952 veröffentlichte der brasilianische Soziologe Florestan Fernandes ein Buch über den Krieg in der präkolonialen und kolonialen *Tupinambá*-Gesellschaft. Darin führte er aus, dass kannibalistische Praktiken Teil ritualistischer Momente waren, in denen die Verbindung zwischen allen Elementen, die Leben erzeugen und reproduzieren, mit neuer Bedeutung aufgeladen wurde (Fernandes 2006 [1952]). In der kannibalistischen Imagination wird die wilde Plünderung des menschlichen Körpers als metaphorische Trans-

formation des Anderen-Ähnlichen in die Gesellschaftsordnung der eigenen Gruppe aufgefasst. Das Verzehren des Anderen war eine Form der Einverleibung und ein Versuch, innerhalb der eigenen Welt die Kosmologie des Feindes zu kontrollieren. Es stand für ein Sozialgefüge, in dem das »Natürliche« und das »Kulturelle« vollständig integriert und die Existenzbedingungen durch das Vorhandensein unterschiedlicher Körper determiniert wurden. Es war die Transformation, die sich beidseitig dadurch manifestierte, dass eine Person eine andere Person verzehrte. Durch diesen Vorgang gingen der Konsument und der Konsumierte in ein ähnliches Lebensnetz ein.

Das kannibalistische Denken – nicht die kannibalistische Praxis – ist bis heute ein wichtiges Modell, mit dem südamerikanische Gesellschaften sich selbst und ihre Vorstellung vom Leben interpretieren. Der kolumbianische Philosoph Chaparro Amaya (2013: 44) etwa erklärt: »Mehr als ein verifizierbares soziales Faktum ist der Kannibalismus heute eine symbolische und verhaltensmäßige Ordnung, die in der Begehrensökonomie unserer [lateinamerikanischen] Gesellschaften nach wie vor auf vielfältige Weise präsent ist«. Der Kannibalismus war nicht nur eine Praxis; er war eine Möglichkeit, zur Welt in Beziehung zu treten, und ist als Imaginäres nach wie vor präsent. Er ist eine Möglichkeit, wie verschiedene Leben, die einen gemeinsamen Raum besetzen, zueinander in Beziehung treten können. Wir gehen davon aus, dass die Leser:innen diesen Gedanken nicht falsch verstehen und zu der Meinung gelangen, Kannibalismus als Praxis sei etwas Gutes oder werde in einigen lateinamerikanischen Gesellschaften weiterhin praktiziert. Unseres Wissens geschieht nichts dergleichen. Behauptet wird lediglich, dass das kannibalistische Denken nach wie vor präsent ist und eine spezifische Form der Gesellschaftsorganisation darstellt, die auf einer anderen Weltinterpretation aufbaut.[3]

3 Es lassen sich auch Beispiele für andere Formen symbolischer Kontinuität finden. In dem Buch *Maya Cosmos* (Freidel/Schele/Parker 1993) wird argumentiert, dass die Kosmologie der heutigen Maya-Gemeinschaften eng mit dem verwandt ist, was die Kolonisatoren im 16. Jahrhundert bei diesen Gemeinschaften antrafen. Die Bewegung der Sonne zum Beispiel wird auch heute noch als eine Möglichkeit genutzt, die Tätigkeiten des Menschen nach der Ordnung der Natur auszurichten. Dies manifestiert sich zum Beispiel in den kostbaren Opfergaben (*oferendas*), die der »Mutter Erde« zum Zeichen des Dankes für die Nahrungsmittel dargebracht werden, welche für den Fortbestand der Gemeinschaft benötigt werden. Im Rahmen einer anderen Tradition legen viele Brasilianerinnen und Brasilianer zum Neujahrsfest und an einem speziell hierfür vorgesehenen Feiertag weiße Kleidung an und begeben sich ans Meer, um einer Gottheit afrikanischen Ursprungs namens Iemanjá Schmuck, Lebensmittel, Duftwässer usw. darzubringen. Dahinter steht der Glaube, dass Iemanjá für die Fruchtbarkeit jedes einzelnen Lebens verantwortlich ist. Die Opfergaben werden der Gottheit von Menschen mit unterschiedlichen religiösen Hinter-

Dass das tropische Leben in Südamerika der permanenten gewaltsamen Ausbeutung standhielt, lag nicht daran, dass es sich um einen Naturraum voller natürlicher Ressourcen handelt, die sich im Laufe der Jahrhunderte auf natürlichem Wege wieder regeneriert haben. Die stichhaltigere Erklärung lautet, dass – wie neuere archäologische Funde und anthropologische Forschungen belegen – diese Räume im Laufe der Jahrhunderte von verschiedenen Kulturen bewohnt wurden, die ein je unterschiedliches Verhältnis zur Welt hatten. Diese Kulturen wussten auch technisch auf nachhaltigere Weise mit der Umgebung umzugehen, deren Teil sie waren (Descola 2011 [2005]).

Die epistemische und moralische Trennung zwischen Natur und Kultur verstärkte sich in der abendländischen Tradition gegen Ende der Renaissance und vertiefte sich im Laufe des 18. Jahrhunderts im Zuge der sogenannten »wissenschaftlichen Revolution«, die das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur transformierte. Durch das aufklärerische Denken in Teilen Europas wurde diese Unterscheidung tendenziell noch verstärkt. Diese Trennung setzt nach wie vor eine markante Objektivierung (Vergegenständlichung) der Natur voraus, die mit einer *metaphysics-action* (Metaphysierung)[4] der Menschheit einhergeht. Diese Trennung ist allerdings nicht abgeschlossen und funktioniert selbst in der Tradition der nördlichen Hemisphäre nicht reibungslos. Sie stellt ein weiteres Spannungsverhältnis dar, das ich in diesem Essay kurz ausloten möchte.

Alexander von Humboldt, einer der letzten Vertreter der deutschen Romantik, dessen Werk von den Erkenntnissen geprägt war, die er auf seiner Amerikareise um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert gewonnen hatte, vertrat den Standpunkt, dass die Aufgabe der »Vergegenständlichung« der Natur nicht auf geradlinigem Wege zu erfüllen war. Humboldt sah in dem Gedanken, Emotionen und Erfahrungen vom Wissen, und Gefühle von der Interpretation zu trennen, eine Gefahr (Mota 2015). Dieser Aspekt tritt auch in der Sichtweise Johann Wolfgang von Goethes in Erscheinung. Die beiden waren befreundet, lebten in einer Zeit des Übergangs und hatten eine ähnliche Vorstellung von der Möglichkeit, das Leben zu interpretieren,

gründen dargebracht. Ähnlich wie in anderen Teilen des Kontinents zeigt sich hierin der Fortbestand einer langen Tradition des Sich-erkenntlich-Zeigens für das, was einem gewährt wurde.

4 Der Gedanke ist hier, mit den Möglichkeiten der Worte/Begriffe Metaphysik, Aktion/Handlung und Objekt zu spielen. *Objektivierung* (Vergegenständlichung) bezeichnet bekanntlich die Umwandlung von etwas Abstraktem in einen Gegenstand, während die *metaphysics-action* die »world-agency« an den Ort des abstrahierten Menschen, der seines natürlichen Kontexts enthoben ist, gekoppelt wird.

und von dessen Hauptbewegungskräften. Beide Denker stellten sich gegen die neu gegründeten Wirtschaftswissenschaften, die die Natur als äußeres Objekt und nicht als lebende Materie begriffen. Sowohl Humboldt als auch Goethe sahen die Natur »als lebendes, niemals totes und stummes Ganzes, das sich mit quantitativen Methoden allein nicht zufriedenstellend erfassen ließ« (Meinhardt 2018: 79). Dieser Gedanke kommt auf anschauliche Weise darin zum Ausdruck, dass in Goethes *Wahlverwandtschaften* der Versuch, auf der Suche nach einer Erklärung für die Triebkräfte der menschlichen Leidenschaft die Grenzen zwischen verschiedenen Lebensformen zu verwischen, metaphorisch in der Sprache der chemischen Anziehungskräfte zur Darstellung gelangt.[5] Im Vorgriff auf das, was später als die Gaia-Hypothese (Lovelock 1982) bekannt wurde, existierte das Leben für Goethe und Humboldt aufgrund eines Gleichgewichts aller Elemente der Natur, das es zu wahren galt. Beide waren der Auffassung, dass alle lebenden Wesen aufgrund eines »verborgenen Prinzips« existierten, das Harmonie in der Welt herstellt.

In Humboldts späteren Werken wurde deutlich, dass die Natur weder eine Hintergrundkategorie noch ein durch unterschiedliche Formen menschlicher Entwicklung transformiertes Objekt war. Die Natur selbst ist ein konstitutiver Bestandteil der Möglichkeit menschlicher Entwicklung, weil die Menschheit nur als deren Fortführung verstanden werden kann.[6] In seinen letzten Büchern, die er im Rahmen einer Serie mit dem Titel *Kosmos* veröffentlichte, entwickelte Humboldt seine Hauptthesen, dass alle Teile der Erde vollständig miteinander verbunden sind und durch verschiedene Naturkräfte austariert werden. Jede Art von Ungleichgewicht in einem der Teile würde Konsequenzen haben (von Humboldt 1999 [1815–1825]). In der Diskussion über die Folgen, die die Vergegenständlichung der Natur durch den Menschen für das Klima hat, ließe Humboldt sich durchaus als avantgardistischer Denker bezeichnen (Wulf 2015). Denn als Humboldt seinerzeit die

---

5 Mit Blick auf die Frage, wie das Gedankengut der Neuen Welt in das Denken der deutschen Romantik Eingang fand, ist vielleicht kein Zufall, dass Goethe das Buch schrieb, nachdem er sich mehrmals mit Humboldt nach dessen Rückkehr von seiner Amerikareise getroffen hatte. Die in Amerika gemachten Reiseerfahrungen und die Herausbildung »westlicher Vorstellungen« wird erörtert in Mota (2015).

6 Walls (2009: 7) formuliert es so: »Humboldt argumentiert weiter, dass alle Rassen eine große Menschenfamilie bilden, deren große Vielfalt daher rührt, dass sie sich an viele unterschiedliche Umgebungen anpasst. Da die Umgebung von entscheidender Bedeutung ist, wenn man nachvollziehen will, wie die menschliche Einheit sich zu derart verschiedenen Gesellschaften entfaltet, kann man ein Volk nur verstehen, indem man in seine Landschaft eintaucht.«

Veränderung des Valenciasees in Venezuela beobachtete, führte er die Klimaveränderung, die das Gebiet erlebte, auf die raffgierige Auslaugung und Ausbeutung des Bodens durch die Kolonisatoren zurück. Wenn die britische Historikerin und Schriftstellerin Andrea Wulf (ebd.) behauptet, Humboldt habe das moderne Naturverständnis erfunden, liegt sie allerdings eindeutig falsch. Nach dem, was wir hier in aller Kürze gesehen haben, wird deutlich, dass er vielmehr versuchte, sich gegen die hierarchische Trennung zwischen dem Menschlichen und oder/und dem Natürlichen zu stellen, und das Gegenteil im Sinn hatte.

Möglicherweise ist die Spannung dieses Prozesses, der bis heute nicht abgeschlossen ist, eher darauf zurückzuführen, dass das Denken der Aufklärung das moderne Verständnis von »Natur« mit dem Darwinschen Evolutionsdenken jener Zeit verknüpfte – also die »Menschen« als Kulminationspunkt eines höheren Standes einer natürlichen Entwicklung betrachtete, die mit einer evolutionären Moralitätsvorstellung einherging. Was Darwin in *Die Abstammung des Menschen* über die Evolution moralischer Grundsätze und die Evolution der Gesellschaft aussagt, bringt diesen Gedanken sehr deutlich zum Ausdruck.[7] Die Entwicklung der modernen Wissens- und Rechtsordnung folgte dieser anthropozentrischen Tradition. Es hat jedoch den Anschein, dass das Einsetzen der Prozesse, die heute zur Implementierung der Rechte der Natur führen, als eine Möglichkeit aufgefasst werden kann, einige der in diesem Abschnitt erörterten Spannungsverhältnisse zu lösen.

---

7 »Aber in dem Maasse, als der Mensch nach und nach an intellectueller Kraft zunahm und in den Stand gesetzt wurde, die weiter ab liegenden Folgen seiner Handlungen zu übersehen, als er hinreichende Kenntnisse erlangt hatte, verderbliche Gebräuche und Aberglauben zu verwerfen, als er, je länger desto mehr, nicht bloss die Wohlfahrt, sondern auch das Glück seiner Mitmenschen in's Auge fassen lernte, als in Folge von Gewohnheit, einer Folge wohlthätiger Erfahrung, wohltätigen Unterrichts und Beispiels, seine Sympathien zarter und weiter ausgedehnt wurden, so dass sie sich auf alle Menschen aller Rassen, auf die schwachen, gebrechlichen und andern unnützen Glieder der Gesellschaft erstreckten, endlich sogar auf die niederen Thiere, – in dem Maasse wird auch der Maassstab seiner Moralität höher und höher gestiegen sein. Und die Moralisten der derivativen Schule und auch einige Intuitionisten geben zu, dass der Maassstab der Moralität seit einer frühen Periode der Geschichte der Menschheit wirklich ein höherer geworden ist« (Darwin 1981 [1871]: 103).

Von Spannungsverhältnissen zu den Rechten der Natur

Der Gedanke, dass der Natur eigene Rechte zuerkannt werden sollten, wird – wir haben es in der Einleitung gesehen – in verschiedenen Kontexten unterschiedlich begründet. Eines haben die verschiedenen Begründungsvarianten allerdings gemeinsam: die Überzeugung, dass die Natur in die anthropozentrische Rechtsordnung einbezogen werden und diese infrage stellen muss, um die Probleme mit dem Lebensgleichgewicht auf dieser Erde zu überwinden. Hier artikuliert sich also in einem tieferen Sinne ein Ruf nach einer möglichen Aussöhnung zwischen den konkreten und den ontologischen Elementen des Lebens. Die Diskussion über die Bedeutung der Rechte der Natur eröffnet nicht nur eine Möglichkeit, die moralischen Herausforderungen des Anthropozäns zu meistern, sondern auch die Möglichkeit, sich mit Fragen wie diesen auseinanderzusetzen: *Wer erhält was aufrecht und wofür? Wie lässt es sich aufrechterhalten? Und für wie lange?* Die Vorstellung von der *Menschheit* als dem reflexiven und moralischen Akteur muss wieder in das Verständnis der Natur eingebettet werden – als Teil der Gesamtphänomene, die das Leben möglich machen. Dies könnte uns helfen, das Problem des gesellschaftlichen/politischen Wandels als einen Prozess zu begreifen, in dem vielen Subjekten ihre Rolle zugedacht ist: Die einen haben die Macht, ihr Handeln kritisch zu reflektieren, ebenso wie jene anderen, die agieren, weil sie lebendige Wesen sind, die auf die Welt Einfluss nehmen.

In diesem Essay wurde angedeutet, dass zusätzlich zu der Modernisierung, der Transformation und den Kontrollperspektiven im Zusammenhang mit der Nachhaltigkeitsdebatte (Adloff/Neckel 2019) eine weitere Sichtweise fortbesteht, die auf der *ontologischen* Interpretation der lebendigen Existenz aufbaut. Dies habe ich im vorhergehenden Abschnitt dieses Essays als eine Form von Spannungsverhältnissen erörtert. Dieser fortbestehende Nachhaltigkeitspfad basiert auf der Unmöglichkeit, eine strikte Grenzziehung zwischen Natur (verstanden als das Faktisch-Konkrete) und Kultur (verstanden als das Reflexiv-Interpretatorische) aufrechtzuerhalten. Vielleicht ist er auch eine Möglichkeit, gesellschaftliche Veränderung und politisches Handeln im Klimawandel zu verstehen, aufgrund der Problematik, wie heutige Gesellschaften die verschiedenen Subjekte, die auf der Welt existieren, wahrnehmen und neu denken. Wie oben aufgezeigt, gibt es Gesellschaften, die die interpretative Unterscheidung zwischen der den Menschen zugeschriebenen Handlungs- und Verantwortungsfähigkeit einerseits und der Faktizität der natürlichen Wesen andererseits infrage stellen. Diese Infragestellung

nimmt in dem Drängen auf die Implementierung der Rechte der Natur Gestalt an.

Als historische Soziologin komme ich kaum umhin, beim Nachdenken über die Gegenwart-Zukunft den Blick in die Vergangenheit zu richten und dabei eine Flut von Veränderungen zu durchschreiten. Die Rechte der Natur setzen uns unter Druck, ein neues Verständnis der Personenkategorien und ihrer normativen Betrachtung zu entwickeln. Ähnlich wie bei der Einführung der kollektiven Arbeitnehmerrechte und später – gegen Ende des 21. Jahrhunderts – der Rechte indigener Völker (Mota 2013) lässt das weltweite Aufkommen der Rechte der Natur sich als Teil einer fortlaufenden Transformation in den heutigen Gesellschaften begreifen. Einmal mehr nimmt etwas, das bis dato im modernen westlichen Denken undenkbar war, Gestalt an. Indem die ontische Vorstellung von Nachhaltigkeit und die Rechte der Natur unter ein und dieselbe Fragestellung gefasst werden, sollen die Existenzbedingungen des Lebens sowohl der Menschen als auch der Nicht-Menschen zur Diskussion gestellt werden; zusammen mit dem gesellschaftlichen Veränderungsprozess findet dies seinen Ausdruck in der Art und Weise, wie Rechtsstrukturen unter den Bedingungen moderner Autonomie konstituiert werden.

In analytischer Hinsicht scheuen wir uns jedoch immer noch sehr, hierüber zu sprechen – wahrscheinlich weil, wie der Philosoph Charles Taylor (2002: 108) sagt, »die Menschen schon mit einem sozialen Imaginären operiert haben, lange bevor sie sich überhaupt dem Geschäft der Selbsttheoretisierung widmeten« oder anfingen, die Transformationsprozesse zu theoretisieren, in die sie eingebunden waren. Vielleicht noch wichtiger ist die Tatsache, dass es uns schwerfällt, »das Denken zu entschleunigen«, um eine Formulierung der belgischen Wissenschaftsphilosophin Isabelle Stengers (2017) aufzugreifen, und darin die mögliche Chance zu erkennen, ein anderes Bewusstsein für die vor uns liegenden Probleme zu entwickeln. Dass die Natur als externes Objekt aufgefasst wurde, hat starken Einfluss auf die Nachhaltigkeit und das Lebensgleichgewicht auf der Erde. Heute wäre es an der Zeit, das *anthropozentrische Denken* zu entschleunigen und sich in Richtung eines *lebenszentrierten Denkens* zu bewegen, wenn die heutigen Gesellschaften denn in der Lage sein wollen, die Klimaherausforderungen unserer Gegenwart zu bewältigen.

Aus dem Englischen von Andreas Bredenfeld

Literatur

Adloff, Frank/Neckel, Sighard (2019): »Futures of Sustainability as modernization, transformation, and control: a conceptual framework«, in: *Sustainability Science* 14, S. 1015–1025.

Adloff, Frank (2021): »The Gift Paradigm«, in: Gerard Delanty/Stephen P. Turner (Hg.): *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*. London: Routledge.

Busse, Tanja (2019): *Das Sterben der anderen: Wie wir die biologische Vielfalt noch retten können*. München: Blessing Verlag.

Castoriadis, Cornelius (1997): »Radical imagination und the social instituting imaginary«, in: D. A. Curtis (Hg.): *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell, S. 321–337.

Chaparro Amaya, Adolfo (2013): *Pensar Caníbal: Una Perspectiva Amerindia de la Guerra, lo Sagrado y la Colonialidad*. Bogotá/Madrid: Katz Editores.

De Castro, Eduardo V. (2011): *The Inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of Catholics und Cannibals in Sixteenth-Century Brazil*. Cambridge: Prickly Paradigm Press.

De la Cadena, Marisol (2010): »Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond ›Politics‹«, in: *Cultural Anthropology* 25 (2), S. 334–370.

Darwin, Charles (1981 [1871]): *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung.

Descola, Philippe (2011 [2005]): *Jenseits von Kultur und Natur*. Berlin: Suhrkamp.

Fernandes, Florestan (2006 [1952]): *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo.

Freidel, David A./Schele, Linda/Parker, Joy (1993): *Maya Kosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Glasgow: Harper Collins.

Hornborg, Alf (2017): »Artifacts have consequences, not agency: toward a critical theory of global environmental history«, in: *European Journal of Social Theory* 20 (1), S. 95–110.

Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.

Ley 071 (2010): *Ley de Derechos de la Madre Tierra*, letzter Zugriff: 15.05.2021, http://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%C2%B0%20071%20DERECHOS%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf

Lévy-Bruhl, Lucien (1930 [1927]): *Die Seele der Primitiven*. Wien: Braumüller.

Lovelock, James E. (1982 [1979]): *Unsere Erde wird überleben. Gaia. Eine optimistische Ökologie*. München: Piper.

Meinhardt, Maren (2018): *A Longing for Wide and Unknown Things: The Life of Alexander von Humboldt*. London: Hurst & Company.

Montaigne, Michel Eyquem de (1998 [1580]): *Essais*. Frankfurt a. M.: Eichborn.

Mota, Aurea (2013): *Sobre Metamorfoses e Adaptações: a proposta liberal constitucional atenuada latino-americana*. Buenos Aires: CLACSO.

Mota, Aurea (2015): »The American Divergence, The Modern Western World, and the Paradigmatization of History«, in: *Annual of European und Global Studies*, Edinburgh: Edinburgh University Press, Band 2, S. 21–41.

Seeger, Anthony/da Matta, Roberto/de Castro, Eduardo V. (1979): »A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras«, in: *Antropologia* 32 (Boletim do Museu Nacional, Nova Série), S. 2–19.

Setencia T622 (2016): letzter Zugriff: 15.05.2021, https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm

Stengers, Isabelle (2017): *Another Science is Possible: A Manifesto for Slow Science*. Cambridge: Polity Press.

Simard, Suzanne (2021): *Finding the Mother Tree: Uncovering the Wisdom und Intelligence of the Forest*. London: Penguin Books.

Stone, Christopher D. (1972): »Should Trees Have a Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects«, in: *Southern California Law Review* 45, S. 450–501.

Taylor, Charles (2002): »Modern Social Imaginaries«, in: *Public Culture* 14 (1), S. 91–124.

Te Awa Tupua Act (2017): *Whanganui River Claim Settlement*, letzter Zugriff: 15.05.2021, https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html

Toulmin, Stephen (1991): *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

von Humboldt, Alexander (1999 [1815–1825]): *Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents*. Frankfurt a. M.: Insel.

Walls, Laura D. (2009): *The Passage to Kosmos: Alexander von Humboldt and the Shaping of America*. Chicago: University of Chicago Press.

Wohlleben, Peter (2015): *Das geheime Leben der Bäume.* München: Ludwig.

Wulf, Andrea (2015): *Alexander von Humboldt und die Erfindung der Natur*. München: Penguin.

Moralische Rechte der Natur?

Bernd Ladwig

Sollen wir Tiere, Pflanzen, biologische Arten oder auch Umweltmedien wie Flüsse als Subjekte eigener Rechte anerkennen? Dafür hat, in einem schon klassischen Aufsatz, der Rechtswissenschaftler Christopher Stone (1972) plädiert. In Deutschland pflichten ihm jetzt Juristen wie Andreas Fischer-Lescano (2018) und Jens Kersten (2020) bei. Kersten argumentiert, dass wir im Anthropozän lebten und eine diesem Umstand entsprechende Verfassungsänderung bräuchten. Umweltpolitische Leitbilder wie »Risikogesellschaft« und »Nachhaltigkeit« griffen angesichts des anthropogenen Klimawandels, der Vermüllung der Weltmeere und des rapiden Artensterbens zu kurz. Unzureichend sei ebenso der in Artikel 20 des Grundgesetzes vorgesehene nur objektiv-rechtliche Schutz der Natur. Diese müsse selbst gegen die Verletzungen, die wir ihr zufügen, klagen können. Menschliche Vertreterinnen und Vertreter müssten die eigenen Ansprüche der Natur auf Integrität, Vitalität, Vielfältigkeit und Erneuerungsfähigkeit vor Gericht vertreten (so schon Stone 1972).

Diese Debatte wird bislang vor allem von Juristinnen und Juristen geführt. Sie können darauf hinweisen, dass das positive Recht nicht nur individuelle Menschen als Rechteträger anerkennt, sondern auch juristische Personen wie Unternehmen oder Universitäten. Es sei daher grundsätzlich für eine Aufnahme weiterer Entitäten in den Kreis der Rechtssubjekte offen. Dies könnten tierliche Personen des Rechts sein (Stucki 2016), aber ebenso etwa Pflanzen, Umweltmedien und Ökosysteme. Als Nichtjurist kann ich solche Vorschläge zur Reform des positiven Rechts nicht kompetent kommentieren. Was mich interessiert, sind die moralischen Vorstellungen, die ihnen zugrunde liegen mögen. Nur mit Blick auf sie sei zunächst etwas zur Dogmatik der Rechtssubjektivität im deutschen Grundgesetz gesagt.

Rechtssubjektivität im deutschen Grundgesetz und der Begriff moralischer Rechte

Kersten schreibt, dass es der Rechtsordnung grundsätzlich freistehe, wen oder was sie als Rechtssubjekt anerkennt. In funktionaler Perspektive »differenzieren Rechtsordnungen immer dann Rechtssubjekte aus, wenn dies den Rechtsverkehr unter Rechtssubjekten erleichtert« (Kersten 2020: 6). Dieser Satz ist indes nur dann nicht zirkulär, wenn wir von schon anerkannten Rechtssubjekten ausgehen, für die die Anerkennung weiterer solcher Subjekte vorteilhaft wäre. Das deutsche Grundgesetz sieht in erster Linie die einzelnen Menschen als Grundrechtsträger vor (Alexy 1994: 451). Seine Grundnorm ist die Menschenwürde, die wir als Individuen besitzen.

Alles Recht, so urteilt darum das Bundesverfassungsgericht, sei auf ein Wertsystem zu beziehen, dessen Mittelpunkt die »innerhalb der sozialen Gemeinschaft sich frei entfaltende menschliche Persönlichkeit und ihre Würde« (BVerfGE 7, 198 [205]) bilde. Damit ist dreierlei gesagt: Der Rechtsordnung liegen (a) moralische Wertungen zugrunde, die (b) auf einem normativen Individualismus zugeschnitten sind, der aber (c) kein Atomismus ist, sondern individuelle Freiheit mit sozialer Gemeinschaft verknüpft. Eine Einbeziehung juristischer Personen in den Schutzbereich der Grundrechte hält das Bundesverfassungsgericht nur für gerechtfertigt, »wenn ihre Bildung und Betätigung Ausdruck der freien Entfaltung der natürlichen Personen sind, besonders wenn der ›Durchgriff‹ auf die hinter den juristischen Personen stehenden Menschen dies als sinnvoll oder erforderlich erscheinen läßt« (BVerfGE 21: 326).

Die funktionale Perspektive auf die Frage der Rechtssubjektivität bedarf somit der Rückbindung an moralische Rechtfertigungsgründe. Das Grundgesetz ist dabei gegenüber der Alternative zwischen individualistischen und holistischen Leitvorstellungen nicht neutral. Einen unbedingten Eigenwert erkennt es nur dem einzelnen Menschen zu, den es allerdings zugleich als soziales Wesen ansieht. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, ist eine solche normativ-individualistische, aber nicht atomistische Leitvorstellung von Rechtssubjektivität nicht zwangsläufig anthropozentrisch. Sie lässt sich auf alle nicht-menschlichen Tiere übertragen, die etwas empfinden oder auch erleben können. Auch diese Wesen haben darum einen Eigenwert, der in Form von Tierrechten geschützt und gefördert werden sollte.

Dieser Erweiterungsschritt mag uns dann auch weitere funktionale Gründe geben, anderen natürlichen Entitäten wie Pflanzen, ganzen Ar-

ten oder sogar Ökosystemen subjektive Rechte »zuzuschreiben«. Dafür aber ist es weder nötig noch auch nur wünschenswert, mit dem normativ-individualistischen Zuschnitt unserer Rechtsordnung zu brechen. Ein normativer Holismus, wie ihn manche Naturphilosophen vertreten, wäre unvereinbar mit der Grundfunktion subjektiver Rechte, unvertretbar einzelne Individuen als Endzwecke von Moral und Recht zur Geltung zu bringen. Ebenso wenig sollten wir annehmen, dass bewusstseinsunfähige Individuen genuine subjektive Rechte im moralischen Sinne besäßen.

Unter einem genuinen subjektiven Recht im moralischen Sinne verstehe ich einen durch allgemein teilbare Gründe zwingend gerechtfertigten gültigen Anspruch, den ein Subjekt um seiner selbst willen geltend machen kann – entweder direkt oder durch verständige Stellvertreter. Allgemein teilbar sind Gründe, die unabhängig davon gelten, welche spezielle soziale Position jemand bekleidet oder welche besonderen Überzeugungen oder Vorlieben er oder sie hegt. Zu moralischen Normen gehört der Geltungsanspruch, für einen beliebigen moralischen Akteur begründet zu sein, weil jeder sie in sein Gewissen aufnehmen sollte.

Bloß zugeschrieben ist dagegen ein subjektives Recht, wenn es mit Bezug auf moralisch gültige Ansprüche aus sekundären Gründen gilt (Merkel 2002: 129). Damit kommen prinzipiell auch bewusstseinsunfähige natürliche Individuen wie Pflanzen und Pilze,[1] Umweltmedien wie Flüsse und ganze Ökosysteme für zugeschriebene subjektive Rechte in Betracht. Bestreiten möchte ich nur, dass sie die Voraussetzung für genuine subjektive Rechte im moralischen Sinne erfüllten. Ihnen müsste dazu ein zur Menschenwürde und zum moralischen Status individueller Tiere analoger moralisch zwingend gerechtfertigter Eigenwert zukommen (affirmativ dazu Emmenegger/Tschentscher 1994). Aber zwingende Gründe für einen solchen Eigenwert etwa von Pflanzen, Flüssen oder Wäldern kann ich nicht erkennen.

Eine kleine Axiologie

Ich will, was ich hier »Eigenwert« nenne, von anderen axiologischen Konzepten, also Begriffen im Bedeutungsraum der Werte, unterscheiden. Unter

1 Wenn dies denn Individuen, also unteilbare Einzelwesen, sind und nicht prinzipiell teilbare einzelne Exemplare natürlicher Arten. Ich lasse diese schwierige Frage der Ontologie natürlicher Entitäten offen.

einem »Wert« verstehe ich dabei keinen Gegenstand eigener Art und auch keine distinkte Art von Eigenschaften. Ein Wert ist vielmehr ein Kriterium der Bewertung, und die Eigenschaften, auf die wir uns bei der Bewertung beziehen, sind gewöhnliche physische oder mentale Eigenschaften des bewerteten Gegenstandes. Eine Bewertung besteht darin, etwas als gut oder schlecht zu beurteilen. Gut sind Gegenstände (Subjekte, Dinge oder Sachverhalte) im Hinblick auf Eigenschaften, die dafür sprechen, dass Subjekte wertschätzend auf sie antworten: sie erwerben, sie bewundern, sie verzehren, sie hegen und pflegen und dergleichen mehr. Ein einfaches Beispiel: Wer das geringe Gewicht eines Rennradrahmens als einen Grund ansieht, den Rahmen zu kaufen, betrachtet das geringe Rahmengewicht als einen Wert und den Rahmen seiner Wahl als ein Gut, welches dem Wert entspricht. Der Rahmen »ist« kein Wert, aber er »hat« einen Wert aufgrund einer Eigenschaft, die dafür spricht, seinen Kauf zu erwägen.

Im Sinne dieser Begriffsbestimmung gibt es keine Werte ohne wertende Subjekte und nichts ist wertvoll, wenn es nicht für ein Subjekt gut ist (vgl. Korsgaard 2021: 25 ff.). Das ist aber kein Voluntarismus oder reiner Subjektivismus. Ein Gegenstand wird nicht dadurch zu einem Gut, dass ein Subjekt es so will. Wir kreieren Werte nicht aus dem Nichts und wir projizieren sie nicht in eine an sich wertfreie Welt hinein. Vielmehr gehört zu unserem In-der-Welt-Sein, dass Gegenstände für uns eine werthafte Bedeutung besitzen. Die Eigenschaften der Gegenstände verhalten sich so zu Eigenschaften der Subjekte, dass diese sie als tatsächlich schätzenswert erfahren. Diese Tatsache ist nicht subjektunabhängig, und dennoch können wir sie durch Werturteile treffen oder verfehlen.

Gewiss, ob jemand ein geringes Rahmengewicht als Wert ansieht, beruht auf weiteren Wertungen wie der, das schnelle Radfahren als erfreulich oder erregend zu erleben. Nicht alle Werturteile sind in dem Sinne objektiv, dass ein beliebiges urteilsfähiges (menschliches) Subjekt das dabei angelegte Wertkriterium teilen müsste. Dies gehört zum vernünftigen Pluralismus in Fragen des Guten, der auch die Möglichkeit einer zwingenden Rechtfertigung moralischer Normen begrenzt. Für diese bräuchten wir Wertmaßstäbe, die nicht von kontingenten Eigenschaften wie sportlichen Vorlieben abhängen. Der Begriff »Eigenwert« soll besagen, dass wir solche Maßstäbe besitzen: Manche Entitäten verdienten als solche, unabhängig von kontingenten Voraussetzungen der wertenden Subjekte, eine wertschätzende Antwort.

Das Beispiel des Rennradrahmens ist demnach nicht paradigmatisch für alle möglichen Arten von Gütern. Der Rahmen ist instrumentell wertvoll, während das sportliche Radfahren, das er ermöglicht, einen intrinsischen Wert haben mag, indem es direkt zum Gelingen eines Lebens beiträgt, das wiederum für sein Subjekt einen Eigenwert hat.

Ein Ding oder Sachverhalt ist instrumentell wertvoll, wenn es oder er für ein Subjekt als Voraussetzung, als Randbedingung oder als Mittel gut ist. So ist der Sachverhalt, gezeugt worden zu sein, gut als Voraussetzung, wenn das gezeugte Subjekt alles in allem froh ist, am Leben zu sein. Der angemessen hohe Sauerstoffgehalt der Luft, die wir atmen, ist gut als Randbedingung aller unserer Lebensvollzüge. Ein Hammer ist gut als Mittel zu einem handwerklichen Zweck.

Demgegenüber ist etwas intrinsisch gut, wenn es konstitutiv dazu beträgt, dass ein Leben gelingt. Die Beziehung zu einem geliebten Menschen, der Genuss eines ausgezeichneten Weines, das Bestaunen eines jahrhundertealten Baumes sind mögliche Beispiele. Sie verdeutlichen zugleich, wie heterogen die Inhalte sein können, die wir als intrinsisch wertvoll erfahren mögen. Was sie alle verbindet, ist nur, dass sie als solche unser Leben bereichern. Das Leben selbst wird durch sie als ein Eigenwert erfahren. Nur mit Bezug auf ihn kann etwas instrumentell und nur als Beitrag zu ihm kann etwas intrinsisch wertvoll sein. Der Eigenwert ist vorausgesetzt, wenn wir von diesen anderen Wertarten reden. Er ist der ultimative Wert, auf den die anderen Werte, als Voraussetzungen, Randbedingungen, Mittel oder Inhalte, logisch zulaufen.

Warum nicht nur Menschen moralische Rechte haben

Nicht nur mündige Menschen, die ihr Leben selbstbewusst und eigenverantwortlich zu führen vermögen, haben Zugang zu intrinsisch guten Inhalten. Auch unmündige und geistig schwer beeinträchtigte Menschen können ihre Existenz als mehr oder weniger erfreulich erfahren und das gleiche gilt für viele andere Tiere. Sie alle spielen eine ontologische Sonderrolle in der Welt: Sie besitzen nicht nur physische, sondern auch psychische Eigenschaften, die ihnen eine eigene Perspektive auf ihr Dasein in der Welt gewähren. Sie alle sind unvertretbare einzelne Subjekte des Erlebens einiger ihrer Lebensvollzüge. Das trennt sie nicht nur von unbelebten Gegenständen, sondern

nach allem, was wir wissen, auch von einfachen Tieren wie Fadenwürmern, von allen Pflanzen, Pilzen und Mikroorganismen.

Normativ bedeutet dies, dass Subjekte des Erlebens Interessen besitzen, die für einen moralisch geschuldeten Schutz oder auch für eine moralisch verlangte Förderung in Frage kommen. In unserem eigenen Fall nehmen dieser Schutz und diese Förderung die subjektiv-rechtliche Form von Menschenrechten an. Und einige menschenrechtlich relevante Interessen teilen wir so oder ähnlich mit vielen anderen empfindungs- und erlebensfähigen Tieren. Wir sind schließlich nicht nur sprach- und moralfähige Vernunftwesen, sondern auch endliche, leiblich existierende, leidensfähige und bindungsbedürftige Kreaturen.

Gewiss, zu Rechten gehören Pflichten, und Tiere können keine fremden Rechte respektieren. Doch die Ansicht, nur wer Rechtspflichten befolgen könne, könne auch Rechte haben, ist bereits mit Blick auf die Menschenrechte nicht überzeugend. Auch kleine Kinder oder schwer demente Menschen können keine fremden Rechte beachten. Nötig ist nur, dass für sie Güter auf dem Spiel stehen, die wichtig genug sind, um moralische Akteure zu ihrer Beachtung zu verpflichten. Es muss ihnen etwas ausmachen können, ob und wie moralische Akteure sie mit Blick auf ihre Bedürfnisse, Fähigkeiten und Vorlieben beachten. Das aber trifft auch auf viele Tiere zu. Wir sollten sie darum ebenfalls in den Raum der Subjekte genuiner moralisch begründeter Rechte einbeziehen (vgl. ausführlich Ladwig 2020).

Rechte schützen unvertretbare einzelne Subjekte davor, behandelt zu werden, als wären sie austauschbar. Sie sind eine normative Antwort auf den ontologischen Umstand, dass nur empfindungsfähige Individuen sich an Gütern subjektiv erfreuen, deren Vorenthaltung als frustrierend und ihre Verletzung als leidvoll erleben können. Keine Pflanze, kein Stein, keine biologische Art, kein Ökosystem und keine Mutter Erde sind dazu imstande. Gerade für Tiere ist die Anerkennung des Rechts auf ein eigenes Leben wichtig, weil wir dazu neigen, viele von ihnen beinahe nur als Ressourcen zu unseren Zwecken oder auch als zu vertilgende Schädlinge anzusehen. Ebenso wenig sind individuelle Tiere aber bloße Ressourcen für die Reproduktion ganzer Arten oder Ökosysteme, wie eine holistische Naturschutzethik uns glauben macht.[2]

---

2 So etwa, mit Blick auf den angeblichen Eigenwert biologischer Spezies, Holmes Rolston: »Der Weg, den ein Einzelorganismus einschlägt, gehört in ein größeres Bild, wo auch die Spezies einen teleologischen Kurs durch die Umwelt einschlägt, indem sie Individuen als Ressourcen zu ihrem Erhalt über eine viel längere Zeitspanne hinweg verwendet. Die Spezies ist das *›eigentliche‹*

Wer etwa ein Reh erschießt, um das ökologische Gleichgewicht in einem Wald zu wahren, beraubt ein Individuum der Möglichkeit weiterer Erlebnisse; und es ist nicht der Wald, der dadurch die Chance auf weitere Erlebnisse erhielte, sondern allenfalls dessen überlebende individuelle Bewohner. Damit ist gewiss auch gesagt, dass die Ansprüche verschiedener individueller Subjekte auf die Güter, die ein Biotop bereitstellt, miteinander in Konflikt geraten können. Aber für die einzelnen Waldbewohner steht dabei in einem anderen Sinne etwas auf dem Spiel als für den Wald als Ganzem. Dieser Unterschied findet im normativen Individualismus der Rechte Beachtung.

Individualistisch, aber nicht atomistisch

Nun hatte ich gesagt, dass jedenfalls die Wertordnung des Grundgesetzes zwar normativ-individualistisch, aber nicht atomistisch sei. Sie erkenne dem einzelnen Menschen als einem sozialen Wesen eine Würde und Rechte zu. Dies gibt uns Möglichkeiten der Begründung von Rechtsansprüchen, die aus den atomistisch verstandenen individuellen Interessen der Rechteträger allein nicht hervorgingen. Rechte schützen und fördern Individuen mit Bezug auf grundlegend und zentral bedeutsame Güter; zugleich spielen sie eine ermöglichende und strukturierende Rolle in und für Beziehungen und Lebensformen.

Eine solche Lebensform ist die Demokratie. Sie ist ein öffentliches Gut, das jeder einzelne nur genießen kann, wenn alle Bürgerinnen und Bürger es können. Und sie ist ein genuin geteiltes Gut, weil sie vom gemeinwohlorientierten Engagement hinreichend vieler Bürgerinnen und Bürger lebt. Diese müssen sich im demokratischen Prozess mit Blick auf ein gemeinsames politisches Projekt wie immer streitbar aufeinander beziehen. Das Projekt beruht auf der kollektiven Intentionalität seiner Mitglieder, die aber als Individuen eigenverantwortlich und mit eigener Stimme an ihm mitwirken müssen. Aus diesem Grund ist die Anerkennung aller einzelnen Bürgerinnen und Bürger als gleichberechtigte Teilnehmerinnen und Teilnehmer für die Demokratie konstitutiv. Politische Rechte bringen diese Anerkennung zum

lebende System, das Ganze, dessen wesentliche Teile die einzelnen Organismen sind« (Rolston 1997: 258; kursiv im Original).

Ausdruck und machen dadurch die Demokratie als gemeinsames Projekt aller Mitglieder möglich.

Das Beispiel der Demokratie ist allerdings auf das spezifisch menschliche Vermögen kollektiver Intentionalität zugeschnitten (Tomasello 2020). Es setzt ein Verständnis von kollektiver Willensbildung zu geteilten Zwecken voraus, zu denen gleichwohl jedes Mitglied aus seiner eigenen Perspektive Stellung nehmen kann. Offenbar fehlt dieses Vermögen bei anderen gesellig lebenden Tieren wie Wölfen, Löwen und selbst Primaten (ebd.). Wiederum andere Tiere leben vor allem einzelgängerisch und vereinigen sich nur zu Paarungszwecken oder für eine begrenzte Zeit zum Schutz und zur Anleitung von Jungtieren.

Christine Korsgaard (2021: 11. Kapitel) ist dennoch der Ansicht, dass wir von der gemeinschaftlichen Dimension des Daseins von Angehörigen ein und derselben Art sprechen könnten. Diese Dimension werde bei Tieren weder durch Verfahren kollektiv verbindlichen Entscheidens noch auch nur durch sprachliche Verständigung aufgespannt. Sie sei aber der Sache nach vorhanden, wo immer Tiere in einer regelhaften Weise zusammenwirkten, und selbst dort, wo sie nur die Chance zu gelegentlichen Begegnungen bräuchten. Auch das soziale Leben von Tieren ist demnach schutzwürdig. Das schließe sogar den Schutz ganzer Spezies ein, wenn wir darunter Populationen aus verschiedenen Tiergemeinschaften verstünden. Ebenso seien die Biotope bewahrenswert, in denen sich das Leben der Tiere entfaltet. Diese dürften daher von uns erwarten, dass wir ihr Gruppenleben respektieren und ihre Territorien nicht zerstören.[3]

Obwohl also, wie auch Korsgaard (ebd.: 2. Kapitel) annimmt, Werte immer an die Perspektive von Individuen gebunden sind, die etwas in werthafter Weise erleben, wäre ein atomistisches Verständnis nicht nur von Menschen-, sondern auch von Tierrechten verkürzt. Menschen können wohl in einzigartiger Weise genuin geteilte Güter wie politische Projekte hervorbringen und genießen. Aber auch viele andere Tiere leben gesellig, und alle Tiere benötigen Artgenossen wenigstens zum Zweck der Weiterga-

3 Ein so verstandener, auf Tiergemeinschaften in natürlichen Habitaten bezogener Artenschutz geht über eine bloße Erhaltung oder Nachzucht von Exemplaren einer bestimmten biologischen Spezies hinaus. Es wäre kein moralisch wünschenswerter Beitrag zur Biodiversität, wenn wir individuelle Tiere verschiedener Arten isoliert voneinander in Zoologischen Gärten hielten, ohne jede realistische Aussicht, sie später auszuwildern (Korsgaard 2021: 265.). Auf diese Weise würden wir eine Spezies vielleicht als »Typ« bewahren, aber nichts zu Erhaltung von »Tierpopulationen« beitragen. Nur als Populationen besitzen Spezies aber eine werthafte Bedeutung für individuelle Tiere.

be des Erbguts. Dabei ist aber der moralisch auschlaggebende Eigenwert im einsamen oder gemeinsamen Leben der Individuen verkörpert und nicht in deren Fähigkeit zur Reproduktion (anders Rolston 1997: 259). Es zählt moralisch um seiner selbst willen und nicht nur aufgrund seiner Beiträge, sei es zur Weitergabe des Erbguts, zur Erhaltung der Art oder zu ökologischen Gleichgewichten. All dies mag instrumentell, als Voraussetzung, Randbedingung oder Mittel, oder auch intrinsisch, als das Leben bereichernder Inhalt, wertvoll sein. Doch bleibt jeder dieser Werte auf die Individuen bezogen, die als Subjekte von Wertungen einen Eigenwert haben.

Wie Dieter Birnbacher (2006) verdeutlicht, wäre es ein Fehler anzunehmen, der Eigenwert einer Entität x übertrage sich auf alle notwendigen Bedingungen von x. So zählt zu den Entstehungsbedingungen meines Lebens, dass einmal eine Ei- und eine Samenzelle zueinander gefunden haben. Aber daraus folgt nicht, dass schon die Gameten einen Eigenwert gehabt hätten. In der ökologischen Ethik ist dieser Fehlschluss hingegen gang und gäbe (etwa Sitter-Liver 1984; Rolston 1997). Es genügt manchen Philosophen nicht, dass etwa eine Weide für eine Kuh einen instrumentellen Wert als Nahrungsquelle hat und das freie Herumstreifen auf ihr einen intrinsischen. Weil die Kuh, um gut leben zu können, Zugang zu einer Weide benötige und weil das gute Leben für die Kuh einen Eigenwert habe, komme auch der Weide ein Eigenwert zu. Ein solcher Rückschluss von einem Ergebnis auf dessen notwendige Bedingungen ist kein geeignetes Verfahren zur Begründung des Wertes, der moralisch letztendlich zählt.[4]

Haben alle einzelnen Lebewesen einen Eigenwert?

Was letztendlich zählt, ist das Gedeihen von Individuen, die ihr eigenes Dasein als gut erleben können. So lautet mein vorläufiges Fazit. Vielleicht aber genügt schon die Möglichkeit individuellen Gedeihens selbst, um einen Eigenwert zu besitzen. Alle einzelnen Lebewesen sind Organismen, die sich durch Selbstorganisation und Stoffwechsel für eine begrenzte Zeit gegen den Sog der Entropie behaupten. Und was funktional für sie gut ist, trägt zu

4 Es gäbe gar kein Leben ohne Wasserstoff, Sauerstoff, Kohlenstoff und Stickstoff. Folgt daraus aber, dass jedes dieser Elemente als notwendige Bedingung des Lebens einen Eigenwert hat? Und würde es diesen Wert sogar dann aufweisen, wenn nie Leben entstanden wäre, einfach weil es eine notwendige Bedingung des Lebens bildet, das faktisch entstanden ist?

ihrem artgemäßen Gedeihen als Einzelwesen bei. Der normative Individualismus scheint darum prinzipiell auch auf sehr einfache Tiere, auf Pflanzen, Pilze und sogar Mikroorganismen übertragbar zu sein. Das Ergebnis wäre ein normativ-individualistischer Biozentrismus.

Für diesen weiten Schritt über den Anthropozentrismus hinaus treten Philipp Balzer, Klaus Peter Rippe und Peter Schaber (2008) ein. Sie beziehen sich dabei auf die Garantie einer »Würde der Kreatur« durch die schweizerische Bundesverfassung, die sie differenziert rechtfertigen möchten. Die zentrale Unterscheidung verläuft für sie nicht zwischen Menschen und anderen bewusstseinsfähigen Tieren auf der einen und allen anderen Lebewesen auf der anderen Seite. Vielmehr wollen sie die Würde der Kreatur von der Menschenwürde abgrenzen. Diese sei nicht abwägbar und auch nicht graduierbar. Inhaltlich handle sie von der einzigartig menschlichen Fähigkeit, eine Selbstachtung auszubilden und zu bewahren.

Das praktische Selbstverhältnis, das dabei als Grundgut vorausgesetzt ist, ist weder Tieren noch anderen einzelnen Lebewesen zugänglich. Aber auch wenn sie sich nicht selbst achten könnten, so seien sie doch um ihrer selbst willen beachtenswert. Wir müssten sie auch unabhängig von ihrem Nutzen für uns und von dem Gefallen, das wir an ihnen finden, moralisch berücksichtigen. Sie besäßen einen inhärenten Wert, in dem ihre Würde als Kreaturen bestehe. Die Würde der Kreatur sei allerdings, anders als die Menschenwürde, abwägbar und abstufbar. So komme einem Schimpansen ein höherer inhärenter Wert zu als einem Grashalm und einer Rose ein höherer als einem Schimmelpilz. Wäre es anders, so führte schon der Verzehr einer Pflanze in unlösbare moralische Konflikte hinein.

Der inhärente Wert soll auch Wesen innewohnen, die selbst nicht wissen oder fühlen können, dass sie einen Wert haben. Das unterscheidet ihn vom Eigenwert gelingenden Lebens. Pilze und Mikroorganismen haben zwar ein eigenes Leben, das aber keine Erlebnisse einschließt. Warum also sollten wir sie im Unterschied zu anderen bewusstseinsunfähigen Entitäten wie Steinen, Statuen und Maschinen als in sich wertvoll ansehen? Balzer, Rippe und Schaber führen drei Merkmale von Lebewesen an, die diese moralisch relevante Unterscheidung rechtfertigen sollen: Sie besäßen ein eigenes Gut, sie verfolgten individuelle Ziele und sie bestünden als Individuen.

Über ein eigenes Gut verfügen bewusstseinsunfähige einzelne Lebewesen zwar nicht im phänomenalen, aber im funktionalen Sinne. So ist es gut für eine Pflanze, regelmäßig bewässert zu werden; sie könnte sonst ihre natürlichen Funktionen nicht erfüllen und würde schließlich verwelken. Nun

ist es zwar auch gut für einen Oldtimer, maßvoll, aber regelmäßig gefahren zu werden. Auch er kann in einer besseren oder schlechteren Verfassung sein, etwa metallisch glänzen oder vor sich hin rosten. Als Artefakt, das der Fortbewegung dient(e), fehlt ihm aber ein zweites Merkmal von Lebewesen: Er verfolgt keine eigenen Zwecke. Lebewesen hingegen versuchen sich selbst in ihren Umwelten zu erhalten, zu entfalten und zu reproduzieren. Ihre Strukturen sind auf diese natürlichen Zwecke abgestimmt und ihr Verhalten ist auf sie bezogen. Drittens erfüllen einzelne Lebewesen ihre Zwecke nicht als Bestandteile von Individuen, sondern als Individuen selbst. Dies unterscheidet sie von Organen wie dem Herzen oder der Leber. Anders als diese haben sie, so Balzer, Rippe und Schaber, »einen eigenen Standpunkt« (ebd.: 69). Dieser sei das für die Lebewesen selbst Gute, das auch die Hinsicht der ihnen moralisch geschuldeten Rücksicht bilde.

Was aber ist mit einem eigenen Standpunkt von Pflanzen, Pilzen oder gar Mikroorganismen gemeint? Eine eigene Perspektive auf ihr Dasein in der Welt kann es nicht sein, weil sie über keine mentalen Zustände verfügen. Balzer, Rippe und Schaber behaupten, eine rein subjektivistische Position, die Empfindungsfähigkeit als notwendige Bedingung für einen moralischen Status verstehe, widerspreche wichtigen moralischen Intuitionen. Warum etwa wäre es falsch, Tiere durch Zucht oder pharmazeutische Produkte so zu manipulieren, dass sie noch die restriktivsten Haltungsbedingungen ohne Stress und Leid ertragen könnten (ebd.: 70)? Dies soll gegen eine auf Leidfreiheit beschränke Vorstellung von Lebensqualität sprechen, die folglich auch objektive Merkmale einschließe. Und wenn sie dies tue, warum sollte dann nicht die Möglichkeit, allen Lebewesen ein eigenes Wohl zuzuschreiben, auch für einen eigenen moralischen Status dieser Wesen ausreichen?

Ich stimme zu, dass Leidfreiheit allein nicht ausreicht, um von dem guten Leben eines Tieres zu sprechen. Wir können Tiere außer durch Leidzufügung auch durch Deprivation schädigen. Eine Schädigung durch Deprivation liegt vor, wenn ein Mensch einem von ihm gehaltenen Tier ohne zwingenden Grund ein Gut entzieht oder vorenthält, das zu den Voraussetzungen oder Grundbestandteilen des guten Lebens des Tieres gehörte. Von Menschen gehaltene Tiere können zumeist nicht so für sich selbst sorgen wie ihre Artgenossen in freier Wildbahn. Eine Verbesserung des Tierwohls durch Gewährung eines grundlegenden Gutes wäre darum keine lobenswerte, aber über das Geschuldete hinausgehende Leistung der Halterin. Diese würde nur dem Tier etwas ihm Zustehendes nicht länger verwehren.

Legt man dieses um Deprivation erweiterte Verständnis möglicher Schädigung zugrunde, so erlaubt das Beispiel der Autoren zwei verschiedene Lesarten. Wer ein schon existierendes Tier etwa durch Medikamentengabe dazu befähigte, mit noch so armseligen Haltungsbedingungen subjektiv klarzukommen, würde es dennoch schädigen, und zwar durch Deprivation. Dieses Urteil bricht nicht mit einer auf mentale Zustände bezogenen Konzeption des Wohlergehens: Wer ein Tier durch Deprivation schädigt, beraubt es bestimmter Güter, die direkt oder indirekt auch sein subjektives Befinden gefördert hätten. Das Leben des Tieres ist dadurch ärmer an intrinsischem Wert, als es sein sollte und müsste.

Die andere mögliche Deutung ist, dass das Beispiel von der Züchtung neuartiger, nahezu oder vollständig bewusstseinsunfähiger Tiere handle. In diesem Fall läge die Vermutung nahe, dass uns etwa Zombie-Schweine in lichtlosen Ställen vor allem aufgrund ihrer tierlichen Gestalt abstießen. Ein solches Szenario strapaziert das Vorstellungsvermögen stärker als schon die Züchtung von Fleisch aus Muskelzellen in einer Petrischale. Das von Menschen verzehrte Fleisch sieht ohnehin meist nicht nach dem Tier aus, von dem es stammt. Was also spräche grundsätzlich dagegen, Gewebe zu züchten und daraus Fleisch zu gewinnen, für das kein individuelles Tier leiden und sterben musste? Wenn das aber zulässig ist, warum sollte dann die Erzeugung bewusstseinsunfähiger Tiere verboten bleiben? Abgesehen von deren weiterhin tierlichem Aussehen wären sie moralisch nicht anders zu bewerten als Zellgewebe (vgl. Cochrane 2012: 124 ff.).

Erleben als Einspruchsinstanz

Der normative Individualismus moralischer Rechte ist jedenfalls in einem Standpunkt anderer Art verankert, als wir ihn Balzer, Rippe und Schaber zufolge bei sämtlichen Lebewesen finden. Die Autoren behaupten, anders als einzelne Organe seien ganze Organismen auf ihr eigenes Gutes bezogen. Diese Bezugnahme zeigt sich aber nur im Verhalten, ihr entspricht weder ein eigenes Werturteil noch auch nur eine im eigenen Erleben liegende implizite Wertung. Das bloße Verhalten von Pflanzen und anderen Organismen lässt aber grundsätzlich auch eine nichtindividualistische Lesart zu, wie sie holistische Naturethiker bevorzugen.

Für Land- oder Umweltethiker wie J. Baird Callicott (1997), Arne Naess (1997) oder Holmes Rolston (1997) sind nicht einzelne Lebewesen das eigentlich Wertvolle in der Natur, sondern diese selbst in Gestalt von Spezies, Ökosystemen oder sogar der Erde als ganzer. Sie können sich dabei auf den Umstand stützen, dass die Natur ausgesprochen rücksichtslos mit ihren individuellen Bewohnern umgeht, sie alle zum Tode und die allermeisten sogar zu einem »gewaltsamen« Ende verurteilt. Ihre Vorgänge des Fressens und Gefressenwerdens sind funktional vor allem für die Erhaltung eines Erbguts. Dieses wiederum weist das Individuum als Angehörigen einer biologischen Art aus. Der einzelne Organismus bildet gewissermaßen eine makroskopische Zwischenebene zwischen dem Gen und der Spezies, deren Code er verkörpert (so Rolston 1997: 258). Dabei unterliegt er den Auswahlbedingungen eines Lebensraumes mit allen in ihm lebenden und interagierenden Lebewesen. Die einzelnen Lebewesen bilden holistisch gesehen nur Elemente in systemischen Strukturen, und ihre Ziele sind nur Teilfunktionen des Systems als Ganzem.

Diese ganzheitliche Betrachtung findet auch Widerhall in den Wertungen der allermeisten Menschen. Die wenigstens würden bestreiten, dass das Verwelken einer einzelnen Blume weniger schlimm ist als das Verschwinden einer ganzen Wiese, und dies nicht nur, weil ohne Wiese auch keine einzelnen Blumen blühten. Die Wiese scheint ihnen als Lebensraum erhaltenswert zu sein. Wenn dafür das Vergehen aller einzelnen Pflanzen funktional erforderlich ist, so gibt der »Standpunkt« der Wiese auch ethisch den Ausschlag. Dagegen hilft auch nicht der Hinweis, dass Wiesen, anders als einzelne Blumen, keine Organismen sind. Die entscheidende Frage ist ja gerade, auf der Ebene welcher funktionalen Zusammenhänge wir die moralisch maßgeblichen Wertungen ansiedeln sollten. Organismen verkörpern funktionale Zusammenhänge eigener Art, die aber auch im Dienst anderer, (sub-)systemischer Zusammenhänge stehen.

Wenn dagegen ein Organismus auch eine eigene werthafte Perspektive auf sein Dasein in der Welt hat, so liegt darin eine Art von Einspruch gegen seine Reduktion auf natürliche Rollen, sei es für den Genpool, für die Spezies, für ein Ökosystem oder für die ganze Erde. Dies gibt uns einen Grund, ihn um seiner selbst willen auch vor Schäden zu bewahren, die auf anderen Betrachtungsebenen zweckmäßig erscheinen mögen. Damit leugne ich nicht, dass auch Ganzheiten wie Spezies und Ökosystemen Werte innewohnen. Aber diese Werte bleiben gebunden an die Perspektiven derjenigen In-

dividuen, die einen Eigenwert haben, weil sie einige ihrer Lebensvollzüge in einer werthaften Weise erleben.

Fazit und Ausblick

Sollten wir Tiere, Pflanzen, Flüsse, Ökosysteme oder gar die ganze Erde als Rechtssubjekte anerkennen? Was immer aus funktionalen Gründen für eine solche Anerkennung sprechen mag, nur das Leben bewusstseinsfähiger Individuen hat einen Eigenwert, der uns moralisch zwingende Gründe für eine ihnen selbst geschuldete Beachtung gibt. Ich habe, ausgehend von der Wertordnung des Grundgesetzes, für einen normativen Individualismus plädiert, der aber weder atomistisch noch anthropozentrisch ist. Er ist nicht atomistisch, weil er auch offen ist für kollektive und genuin geteilte Güter. Und er ist nicht anthropozentrisch, weil nicht nur Menschen, sondern auch viele andere Tiere ihr eigenes Dasein als gut erleben können.

Wir brauchen keine biozentrische oder gar holistische Ethik, um zu erkennen, dass wir zwingende Gründe dafür haben, die Artenvielfalt zu erhalten, ökologische Gleichgewichte zu wahren und die Erderwärmung einzudämmen. Wir schulden dies uns selbst und allen anderen Tieren, deren natürliche Lebensgrundlagen durch uns auf dem Spiel stehen. Wer zu deren Schutz die Einführung neuer juristischer Personen des Rechts erwägt, sollte, in den leicht variierten Worten des Bundesverfassungsgerichts, zeigen können, dass der »Durchgriff« auf die hinter den juristischen Personen stehenden menschlichen und tierlichen Individuen dies als sinnvoll oder erforderlich erscheinen lässt.

Was sinnvoll und erforderlich ist, hängt auch von den besonderen normativen Traditionen ab, in die das positive Recht eines Staates eingebettet ist. Dieses sollte um seiner empirischen Legitimität und Lenkungswirkung willen an weitverbreitete Wertvorstellungen anschließen können. Es ist kein Zufall, dass gerade indigenen Gruppen eine Schrittmacherrolle bei der Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt etwa in der Verfassung von Ecuador zukam. Eine analoge Rolle könnte in Deutschland vielleicht die romantische Tradition spielen, die uns die Natur als Resonanzraum erschlossen hat.

Wenigstens ebenso wichtig wären aber ein klares Verständnis der zu schützenden Rechtsgüter und ein realistischer Blick auf die zu erwartenden neuen Abwägungsprobleme. Der wohl wertvollste Vorschlag in

der Literatur zu neuen Rechtssubjekten lautet, dass wir die Natur durch menschliche »Vormünder« vor Überlastung, Verarmung und Zerstörung schützen sollten. Diese Vertreter müssten zuallererst die Kriterien für einen durch Gesetzgebung und Rechtsprechung substantiell zu stärkenden Naturschutz schärfen. Sie dürften sich dazu aber nicht auf ein moralisches Eigenrecht der Natur berufen. Deren Ansprüche stehen auf anderen Stufen der Rechtfertigung als die Ansprüche individueller Menschen und Tiere.

Schon rechtsfunktional gesehen sollte keine Verwirrung über das Vorrangverhältnis des normativen Individualismus zum normativen Holismus herrschen. Moralisch grundsätzlich dürfte die größte Gefahr darin liegen, dass der angebliche Eigenwert der Natur uns neue Scheinrechtfertigungen für eine Missachtung des tatsächlichen Eigenwerts individuellen tierlichen Lebens liefert. Dieser Eigenwert wird etwa durch eine ökologisch motivierte Jagd verletzt. Sie mag als Ultima Ratio erlaubt sein, um das Leben anderer Subjekte moralischer Rechte zu erhalten. Aber wir sollten die Vorwände für sie nicht durch Erfindung neuer solcher Subjekte vermehren.

Literatur

Alexy, Robert (1994): *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Balzer Philipp/Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter (2008): »Menschenwürde versus Würde der Kreatur«, in: Ursula Wolf (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam, S. 61–72.

Birnbacher, Dieter (2006): *Natürlichkeit*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Callicott, J. Baird (1997): »Die begrifflichen Grundlagen der land ethic«, in: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 211–246.

Cochrane, Alasdair (2012): *Animal Rights Without Liberation*. New York: Columbia University Press.

Emmenegger, Susan/Tschentscher, Axel (1994): »Taking Nature's Rights Seriously: The Long Way to Biocentrism in Environmental Law«, in: *Georgetown International Environmental Law Review* 5 (3), S. 546–592.

Fischer-Lescano, Andreas (2018): »Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht«, in: *Zeitschrift für Umweltrecht* 4, S. 205–216.

Kersten, Jens (2020): »Natur als Rechtssubjekt. Für eine ökologische Revolution des Rechts«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ 11), letzter Zugriff: 17.03.2012, https://www.bpb.de/apuz/305893/natur-als-rechtssubjekt.

Korsgaard, Christine (2021): *Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben*. München: C.H. Beck.

Ladwig, Bernd (2020): *Politische Philosophie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.
Merkel, Reinhard (2002): *Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an menschlichen embryonalen Stammzellen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
Naess, Arne (1997): »Die tiefenökologische Bewegung: Einige philosophische Aspekte«, in: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 182–210.
Rolston, Holmes (1997): »Werte in der Natur und die Natur der Werte«, in: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 247–270.
Sitter-Liver, Beat (1984): »Aspekte der Menschenwürde. Zur Würde der Natur als Prüfstein der Würde des Menschen«, in: *Manuskripte. Zeitschrift für Literatur* 23 (83), S. 93–96.
Stone, Christopher D. (1972): »Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects«, in: *Sothern California Law Review* 45, S. 450–501.
Stucki, Saskia (2016): *Grundrechte für Tiere. Eine Kritik des geltenden Tierschutzrechts und rechtstheoretische Grundlegung von Tierrechten im Rahmen einer Neupositionierung des Tieres als Rechtssubjekt*. Baden-Baden: Nomos.
Tomasello, Michael (2020): *Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese*. Berlin: Suhrkamp.

Rechte und Biodiversität

Markku Oksanen

Einleitung

Dieses Kapitel beschäftigt sich aus einer weit gefassten philosophischen Perspektive mit den Problemen und Möglichkeiten, die im Kontext der Biodiversitätserhaltung mit dem Begriff des Rechts verbunden sind. In der Frage, wie Rechte und Biodiversität miteinander zusammenhängen, gibt es zwei Grundpositionen: Die eine ist schlechthin anthropozentrisch, während die andere nicht-anthropozentrisch sein kann, aber nicht muss. Die anthropozentrische Position argumentiert folgendermaßen: Der Mensch habe ein Recht auf eine gesunde Umwelt, und eine gesunde Umwelt sei gleichbedeutend mit einer angemessen biodiversen Umwelt; daher sei die Biodiversität nicht Rechtsinhaber, sondern Gegenstand eines Rechts, dessen Inhaber der Mensch sei. Die potenziell nicht-anthropozentrische Gegenposition hingegen sieht die Biodiversität oder ihre Komponenten – Ökosysteme, Spezies und biologische Varianten – als Rechtsinhaber. Diese Position wird oft als schlechthin nicht-anthropozentrisch (nämlich biozentrisch oder ökozentrisch) verstanden, kann aber auch anthropozentrisch sein. Wie diese Position grundsätzlich zu charakterisieren ist, hängt davon ab, was innerhalb eines übergeordneten normativen Rahmens unter Rechten verstanden wird und in welche Rangordnung die verschiedenen Bündel von Rechten gebracht werden. Wenn zum Beispiel in konflikthaften Abwägungssituationen die Rechte der Natur grundsätzlich hinter den Rechten des Menschen zurückstehen müssen, sind sie nur dem Namen nach nicht-anthropozentrisch.

Der Rechtediskurs ist zusammen mit dem Wertediskurs, der ihn entweder komplementär ergänzt oder – was häufig der Fall ist – von ihm abgekoppelt ist, der bestimmende Maßstab, wenn es darum geht, die Biodiversitätserhaltung ethisch und politisch zu artikulieren. In diesem Kapitel werde ich bestimmte Rechtsformulierungen gedanklich durchspielen, die meines Er-

achtens für die Biodiversitätserhaltung von Bedeutung sind. Ich liefere keine umfassende Rechtetheorie, die auf alle Einzelheiten und komplexen Zusammenhänge eingeht. Die einfache Prämisse, von der ich ausgehe, lautet: »Ein Recht auf x haben« bedeutet »ein berechtigtes Interesse an x haben«. Wenn also jemand oder etwas Rechtsinhaber ist, hat er ein Anrecht darauf, dass wir ihn oder es in unserem politischen und gegebenenfalls in unserem rechtlichen Denken berücksichtigen. Ich untersuche auch keine inner- oder überstaatlichen Gesetze und Rechtsdokumente, auch wenn ich mich gelegentlich auf sie beziehe. Mir geht es eher um moralische als um juristische Rechte. Der Unterschied zwischen beiden besteht – vereinfacht gesagt – darin, dass moralische Rechte vom positiven Recht unabhängig sind, während juristische Rechte rechtlich anerkannt werden. In vielen Ländern ist zum Beispiel das Recht des Menschen auf eine gesunde Umwelt in der Verfassung verankert, wohingegen das Existenzrecht von Arten Ausdruck einer moralischen Einstellung ist, die sich gesellschaftskritisch entfaltet (um zum Beispiel die Forderung nach regionaler Ausrottung der Wölfe infrage zu stellen). In diesem Kapitel betreibe ich das, was man *armchair philosophy* nennt: Ich werde die Rechte der Natur nicht mit empirischen und vergleichenden Forschungsmethoden als umweltpolitisches Instrument unter die Lupe nehmen, wenngleich solche Forschungen außerordentlich wichtig sind, wenn man verstehen will, ob das Modell der Eigenrechte der Natur zur Abmilderung von Biodiversitätsverlusten führt oder nicht.

Im Kontext der Biodiversitätserhaltung sind »Rechte« ein etabliertes Konzept, werden aber verhältnismäßig wenig behandelt. Das ist einigermaßen überraschend vor dem Hintergrund, dass viele, die sich in der Umweltethikdiskussion frühzeitig zu Wort meldeten, den Rechten sehr wohl Beachtung schenkten – allen voran der US-amerikanische Rechtsprofessor Christopher Stone (1972), der eine Lanze für die Rechte nichtmenschlicher Entitäten brach. In der Erhaltungsbiologie beziehen manche Forscher sich auf die Tiefenökologie, die ursprünglich von Arne Naess in den frühen 1970er Jahren eher aus dem Stegreif entwickelt wurde. Während Naess sich für »das Recht aller Formen auf Leben und freie Entfaltung« als »universelles Recht« (Naess 1989: 166) aussprach, fasst der Autor eines Beitrags zu der wegweisenden Anthologie *Biodiversity*, der das Thema nur an dieser einen Stelle erwähnt, Naess' Position so zusammen: »Im Kern lautet seine Grundposition: Alles Lebendige hat ein Existenzrecht« (Nations 1988: 79). »Alles Lebendige« als Rechtsinhaber zu betrachten, ist in meinen Augen die denkbar extremste und unklarste Position und schließt Nichtlebendiges

aus. Die begriffliche Unschärfe und die Tatsache, dass der Rechtebegriff in der Vergangenheit individualistisch und anthropozentrisch war (auch wenn er inzwischen Staaten und andere juristische Personen beinhaltet), hatten zur Folge, dass – wenn man von den Tierrechten absieht – die systematische Diskussion über die Eigenrechte der Natur ruhte, bis 2008 die neue Verfassung von Ecuador angenommen wurde. Dazu ist allerdings anzumerken, dass dies in erster Linie für die akademische Philosophie in der westlichen Welt kennzeichnend war, denn in anderen Foren gab es, wie Acosta (in diesem Band) zeigt, sehr wohl ernsthafte Diskussionen. Auch wenn die Eigenrechte der Natur immer populärer werden, beurteile ich die Chance, dass sie zum wirklich revolutionären und globalen »Gamechanger« avancieren, einigermaßen skeptisch, denn die innerstaatlichen Gesetze und politischen Maßnahmen sind so unterschiedlich und die Biodiversität ein so schwer zu fassendes Lebensmerkmal, dass eine neue normative Idee einfach nur eine neue Idee ist und nichts weiter. Damit will ich nicht in Abrede stellen, dass das Rahmenmodell der Rechte der Natur auf lokaler oder nationaler Ebene durchaus seine Wirkung entfalten kann.

Ich gehe in diesem Kapitel folgendermaßen vor: Zunächst beleuchte ich einige grundlegende umweltbezogene Rechte des Menschen, die biodiversitätspolitisch von Bedeutung sind; diese Konstrukte bauen nicht auf irgendeiner Vorstellung von den Eigenrechten der Natur auf. Im nächsten Schritt formuliere ich verschiedene Möglichkeiten, wie man sich die Biodiversität als Rechtsinhaber mit oder ohne Bezug zu den Menschen vorstellen könnte. Anschließend setze ich mich mit der Idee der Artenrechte und danach mit der Natur von Rechten auseinander. Im letzten Abschnitt vor den Schlussbemerkungen wird der Begriff der Eigenrechte der Natur mit den (menschlichen) Eigentumsrechten kontrastiert oder angereichert. In die meisten Abschnitte dieses Kapitels steige ich mit einer oder mehreren Formulierungen von Rechten ein, um die Bedeutung von Rechten und Biodiversität konkreter zu fassen.

Umweltbezogene Menschenrechte

Betrachten wir die folgenden Rechtsformulierungen und die jeweiligen Beispiele für ihre normativen Implikationen:

1. Das Recht auf Wasser: Jemand hat ein Recht auf Wasser – das bedeutet, dass er nicht am Zugang zu sauberem Wasser gehindert werden darf.
2. Das Recht auf eine gesunde Umwelt: Jemand hat ein Recht auf eine gesunde Umwelt – das bedeutet, dass andere keine Schadstoffe emittieren dürfen.
3. Das Recht auf Mitwirkung: Jemand hat ein Recht auf Mitwirkung an politischen Entscheidungsprozessen – das bedeutet, dass er seine Meinung frei äußern darf und das Recht auf Zugang zu relevanten Informationen hat.

Die Vorstellungen von diesen Rechten und ihren handlungsleitenden Implikationen sind über sprachliche, kulturelle und politische Grenzen hinweg intuitiv klar und informationshaltig. In wohlorganisierten Gesellschaften, in denen diese Rechte juristisch anerkannt werden, gibt es darüber hinaus etablierte Methoden, wie auftretende Streitigkeiten entschieden werden.

Obwohl diese Rechte allen gleichermaßen zuerkannt werden, ist bei Rechten (in Form juristischer Rechte) eines der größten praktischen Probleme, dass sie tendenziell den oberen Gesellschaftsschichten den besten Schutz bieten – also jenen, die zur Verteidigung ihrer Rechte die besten Anwälte aufbieten können oder gleichgesinnte Richter auf ihrer Seite haben, oder jenen, die sich qualitativ gutes Wasser und eine gesunde Umwelt leisten können und Zugang zu den Partizipationsinstrumenten haben. Doch so trostlos und zynisch ist unser Blick auf die Rechte nicht. Rechte werden kontinuierlich genutzt, um für mehr Fairness und Gerechtigkeit in und zwischen Gesellschaften zu sorgen, wie die Menschenrechtsagenda und die Nachhaltigkeitsziele der Vereinten Nationen beispielhaft zeigen. Die Sprache der Rechte ist also voller Hoffnungen auf eine bessere Welt – insbesondere für die Menschen.

Die Sprache der Rechte ist eine globale Moralressource. Unabhängig davon, ob diese Rechte juristisch anerkannt werden oder nicht, können wir sinnvoll – wenn auch nicht zwangsläufig erfolgreich – politisch darüber diskutieren, welche Pflichten und Verantwortlichkeiten diese Rechte für wen mit sich bringen. Wir können verfolgen, wie diese Rechte auf einzelstaatlicher Ebene verwirklicht werden, und für jedes einzelne Recht zwischenstaatliche Vergleiche anstellen (siehe beispielsweise Boyd 2012). Die konkreten Rechte sind eingebettet in eine übergeordnete Sphäre von Rechten und anderen Normen. In Umweltzusammenhängen werden die einschlägigen Rechte (oder Bündel von Rechten) gemeinhin als ökologische

Menschenrechte oder ökologische Rechte bezeichnet. Ökologische Rechte können auch als Neuinterpretationen herkömmlicher Rechte aufgefasst werden. Dies zeigt sich etwa daran, dass die Vorstellung, was eine unverschmutzte Umwelt und was eine indirekte Schädigung (Schadstoffemission) ist, sich im Laufe der Jahrhunderte gewandelt hat; man denke beispielsweise an die Regulierung des Tabakrauchens als Reaktion auf Verletzungen des Nichtraucherrechts auf ein gesundes Umfeld. Die elementaren Menschenrechte wie das Recht auf Leben wirken häufig unterstützend auf die Verwirklichung ökologischer Menschenrechte. Wenn Gewalt gegen friedliche Verteidiger der Biodiversität – seien es Wissenschaftler oder Aktivisten – ausgeübt wird, sind die Grundrechte unser Indikator für Richtig und Falsch. Ohne den Schutz der Grundrechte müssten die Naturschutzwissenschaft und diejenigen, die sich für den Schutz der Biodiversität engagieren, unter einigermaßen widrigen Bedingungen arbeiten oder könnten ihre Arbeit gar nicht tun.

In den wirkmächtigsten Katalog spezifischer Rechte, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in ihrer nach dem Zweiten Weltkrieg verkündeten Ursprungsfassung, fanden ökologische Dimensionen keinen Eingang. In den vergangenen Jahrzehnten jedoch haben die ökologischen Rechte zunehmend an Bedeutung gewonnen. Seit den 1990er Jahren ändern viele Staaten ihre Verfassungen, um den wachsenden Sorgen um die Umwelt Rechnung zu tragen. Der entscheidende verfassungsrechtliche Begriff ist häufig der Begriff »Rechte« (siehe Boyd 2012), aber in der finnischen Verfassung (1995) zum Beispiel wurden diese Umweltanliegen schließlich als »Verantwortung« gefasst. Im Rahmen der Menschenrechtsstrukturen der UN wurde John H. Knox beauftragt, das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Biodiversität unter die Lupe zu nehmen. Dabei wird menschenzentriert vorgegangen und vor allem an den Begriff der Ökosystemdienstleistungen angeknüpft, der ein viel breiteres Spektrum von in der Natur vorhandenen »Gütern« beinhaltet, die für das Überleben und das Wohl der Menschen unverzichtbar sind. Das Menschenrecht auf Biodiversität ist daher ein wesentliches Fundament für die Verwirklichung anderer Rechte, die es dem Einzelnen ermöglichen, zu leben und sich zu entfalten (Human Rights Council 2017).

Die drei ökologischen Rechte, die oben als Beispiele genannt wurden, sind allesamt für die Belange der Biodiversitätserhaltung direkt oder indirekt relevant: Das Recht auf Wasser bedingt einen bestimmten Wasserqualitätsstandard, der die Gegebenheiten für einige Lebensformen verbessert (für andere Lebensformen kann verschmutztes Wasser natürlich eine Ver-

besserung darstellen); das Recht auf eine gesunde Umwelt impliziert, dass eine für die Gesundheit förderliche Diversität und gleichzeitig keine Diversität gegeben ist, die die Gesundheit verschlechtern würde, und das Recht auf Mitwirkung zeigt den Entscheidungsträgern, dass biodiversitätspolitische Maßnahmen auf die Akzeptanz der Interessenträger vor Ort angewiesen sind – zumindest und vorzugsweise eine inklusivere Mitwirkung in allen Phasen der Politikentwicklung und Politikumsetzung. Das Verhältnis aller drei Rechte zur Erhaltung ist allerdings nicht frei von Problemen, denn es kann sein, dass ihre Bedeutung gegen die Bedeutung anderer Rechte abgewogen wird oder dass sie so interpretiert werden, dass am Ende die Biodiversität abnimmt.

Das Recht auf Wasser impliziert ein Recht auf Wassernutzung; das Recht auf eine gesunde Umwelt kann bestimmte Biosicherheitsmaßnahmen – im weitesten Sinne des Wortes – rechtfertigen, die dazu dienen sollen, schädliche Biodiversität zu beseitigen; und das Recht auf Mitwirkung kann in Maßnahmen resultieren, die zu einer weniger biodiversen Umwelt führen – man denke an den Konflikt zwischen Raubtieren und domestizierten Tieren und konkret an Landwirte, die versuchen, ihre Schafe vor Wölfen zu schützen. Das Recht auf Mitwirkung hängt wesentlich mit dem Recht auf Wissen zusammen. Letzteres wird auch in der Erklärung von Rio erwähnt und wurde in den später geschaffenen Biodiversitätsinstrumenten verankert – insbesondere in der Global Biodiversität Information Facility (GBIF) und in allgemeinerer Form im Übereinkommen von Aarhus. Das Recht auf Wissen bedeutet ein Recht auf Zugang zu Biodiversitätsdatenbanken, wobei ein unbeschränkter Zugang wiederum zum Problem für die Biodiversitätserhaltung werden kann, weil diese Datenbanken zweckentfremdet werden können, indem Populationen zum Beispiel gewildert oder illegal abgesammelt werden (siehe Oksanen/Kumpula 2013). Im menschenrechtlichen Kontext wird dieses Spannungsverhältnis zwischen Entwicklungs- und Erhaltungsaspekten breit diskutiert, wobei es auf nationaler und lokaler Ebene Instrumente für die Beilegung dieser Spannungen gibt. Viel hängt also davon ab, wie Rechte formuliert und in ihrem Verhältnis zueinander gewichtet werden, und genau dies ist beim Thema Biodiversität der zentrale Streitpunkt.

Das Recht auf Biodiversität und die Rechte der Biodiversität

Betrachten wir diese beiden Rechtsformulierungen:

4. Jemand hat ein Recht auf Biodiversität.
5. Die Biodiversität hat ein Existenzrecht.

Wer diese Rechte (4) und (5) erwähnt, löst oft Schweigen, Verwirrung oder sogar belustigte Reaktionen aus, obwohl (4) durchaus ein Beispiel für ein ökologisches Recht sein kann. Das Recht auf Biodiversität ist mit Menschenrechten wie dem Recht auf Landschaft, dem Recht auf Ökosystemdienstleistungen und mit biokulturellen Rechten vergleichbar. Diese werden, wie erwähnt, derzeit speziell unter Rechtsexperten und auch innerhalb der UN intensiv diskutiert. Mir scheint es allerdings schwierig, das Recht auf Biodiversität mit Bedeutung zu füllen, weil Biodiversität ihrem Wesen nach etwas hochgradig Abstraktes ist. Ein Recht auf Biodiversität erscheint nicht sinnvoller als die Behauptung, es gebe ein Recht auf Gott oder ein Recht auf Evolution. Das hindert uns natürlich nicht, von der Formulierung »ein Recht auf Biodiversität« Gebrauch zu machen, um damit den Wert der Biodiversität für die Menschen deutlich zu machen. Man könnte die Bedeutung der Biodiversität auch mit Theoremen wie E. O. Wilsons Biophilie-Hypothese untermauern, nach der die Menschen ein biologisch begründetes Bedürfnis haben, eine große Naturvielfalt zu erleben (Wilson 1984). Vor dem Hintergrund, dass die meisten Menschen – oftmals aus freien Stücken – nicht in Umgebungen mit der höchsten Biodiversität leben, sondern in gebauten städtischen Räumen oder von Natur aus artenarmen Umgebungen, wirkt ein Plädoyer für das Recht auf Biodiversität möglicherweise nicht besonders überzeugend. Vielleicht wird das Bedürfnis nach Naturvielfalt schon dadurch gestillt, dass die Menschen um die Existenz von Spezies wissen. Vielleicht ließe sich auch behaupten, die Stadtbewohner handelten (dadurch, dass sie nicht mit biodiversen Umgebungen in Berührung sind) nicht in ihrem besten Interesse, aber all das ändert nichts daran, dass der Gedanke nicht recht zu Ende gedacht ist. Hinzu kommt, dass das Recht auf Biodiversität per se schon die eine oder andere Ungereimtheit beinhalten würde, denn das Recht auf Biodiversität als Eigentum (Ressource) würde zum Beispiel mit dem Recht auf Biodiversität als Objekt interesselosen Wohlgefallens in Konflikt geraten. Auf diesen Aspekt werde ich am Ende des Kapitels zurückkommen.

Ein möglicher Inhalt des unter (5) formulierten Rechts ist die Idee der Eigenrechte der Natur, die in jüngster Zeit in einigen Ländern wie Ecuador, Bolivien, Neuseeland und Bangladesch anerkannt wurden.[1] In Neuseeland und Bangladesch sind die Rechtsinhaber ein Fluss und seine Umgebung, während in Ecuador der Rechtsinhaber nicht spezifiziert wird. Damit folgt Ecuador einer pluralistischen oder ökumenischen Idee der Eigenrechte natürlicher Objekte, die Christopher D. Stone in seinem wegweisenden Artikel vorbrachte, ohne sie mit einer von vornherein festgelegten Liste der Rechtsinhaber zu verbinden (Stone 1972: 456). Was letztlich Rechtsinhaber ist, kann somit durch spezifische Gesetze präzisiert werden, so dass die Formulierung »Rechte der Biodiversität« in diesem Fall als Kontraktionsbegriff dient und die Möglichkeit eröffnet, die Zuerkennung von Rechten auf neue Entitäten und Prozesse in der Natur auszuweiten.

Obwohl diese Rechte inzwischen mehr und mehr anerkannt werden, sind die Rechtsformulierungen (4) und (5) für viele oder gar die meisten von uns weder intuitiv klar noch informationshaltig. Das wird offensichtlich, sobald wir an mikroskopische Organismen denken:

- (4a) Jemand hat ein Recht auf eine mikrobielle Diversität M.
- (5a) Die mikrobielle Diversität M hat ein Existenzrecht.

Die mikrobielle Diversität ist eine so unbestimmte Entität, dass sie weder Subjekt eines Rechtes noch Rechtsinhaber sein kann. Zudem können diese Rechte miteinander in Konflikt geraten – etwa wenn es einerseits im Interesse einer Person liegt, die mikrobielle Diversität M zu exterminieren (weil zum Beispiel einige ihrer Komponenten für Menschen tödlich sein können), und die mikrobielle Diversität M andererseits ein Existenzrecht hat. Solche Konflikte, die mal leicht und mal sehr schwer beizulegen sind, kommen in der Sphäre der Rechte zuhauf vor, aber noch einmal: Konflikte zwischen Rechtsinhabern, die verschiedenen Spezies angehören, sind in der Literatur ein Novum, da bislang die Rechtsinhabergruppen standardmäßig menschliche Individuen gewesen sind.

---

1 Eine aktuelle Liste von Fallbeispielen ist abrufbar auf der Website https://www.centerforenvironmentalrights.org/timeline, letzter Zugriff: 11.06.2021.

Artenrechte

Die nächste Formulierung lautet:

6. Jede echte biologische Art hat ein Existenzrecht.

Ich spreche von *echten* biologischen Arten, weil ich Diskussionen über Unterarten und domestizierte Arten aus dem Weg gehen will.[2] Im Fokus stehen wir für uns also Fragen wie die, ob der Wolf ein Existenzrecht hat, und nicht die Frage, ob Coywölfen oder anderen Wolfshybriden dieselben Rechte zustehen. In philosophischen Diskussionen über Biodiversität ist ein solches Vorgehen so gut wie inexistent (vgl. jedoch von Essen/Allen 2020; Rolston 1985 und die von ihnen aufgeworfene Frage »Sollte die Art x existieren?«). Man beachte, dass Artenrechte etwas anderes sind als Tierrechte, bei denen es sich um Rechte empfindungsfähiger Individuen handelt, die keine Menschen sind. In einer der allerersten philosophischen Publikationen zur ökologischen Krise vertrat der US-amerikanische Philosoph Joel Feinberg (1974) die Auffassung, dass Arten keine Rechte haben könnten, weil sie keine individuellen, mit Interessen ausgestatteten Entitäten seien. Ein Interesse an etwas zu haben, sei eine notwendige Voraussetzung dafür, dass man Rechte haben kann. Erwachsene Menschen und Menschenkinder erfüllen diese Voraussetzungen ebenso wie einzelne Tiere und womöglich auch Pflanzen – zumindest, so meinen einige, wenn wir den Begriff Interesse unter dem Gesichtspunkt der »Fitness« betrachten und davon ausgehen, dass jeder Organismus ein Interesse daran hat, sein Überleben und seine Fortpflanzung zu maximieren. Der Begriff der Spezies ist ein theoretisches Konzept und bezeichnet keine Wesen aus Fleisch und Blut, die mit Interessen und mentalen Fähigkeiten ausgestattet sind. Wenn Arten keine Rechte haben können, dann können sie auch kein spezifisches Existenzrecht haben.

Dem könnte man entgegenhalten, dass es auch im juristischen und politischen Bereich Rechtsinhaber gibt, die keine echten Individuen im biologischen Sinne sind. In der juristischen Theorie und Praxis sind die Rechte von Staaten, Kommunen und Körperschaften seit mehr als einem Jahrhundert

2 Man könnte »Spezies« durch »Abstammung« ersetzen, da Letzteres auf ein historisch und räumlich veränderliches biologisches Kontinuum Bezug nimmt und nicht auf eine zeit- und ortlose Entität, als die man »Spezies« verstehen könnte. Eine andere mögliche Alternative zu »Spezies« wäre »Population« im Sinne einer räumlich und zeitlich abgegrenzten Entität. Aus Platzgründen verzichte ich jedoch an dieser Stelle auf weitere Überlegungen zu diesen biologischen Konstrukten und Rechten und spare sie für andere Gelegenheiten auf.

– wenn nicht länger – Normalität (diese sind also juristische Personen). Damit stellt sich die Frage, welchen Platz in der juristischen Rechtetheorie das biologische Kriterium einnimmt? Die Verfechter der Idee, dass natürliche Objekte Rechte haben können, meinen: Um Rechte haben zu können, ist es nicht erforderlich, ein biologisches Individuum zu sein. In seinem einflussreichen Artikel vertrat Stone die Auffassung, dass die Möglichkeit, Rechte zu haben, nicht voraussetzt, ein Individuum aus Fleisch und Blut oder aber eine menschliche Super-Entität zu sein. Rechte seien vielmehr ein juristisches Instrument, um etwas zu erreichen, oder dienen in einer bestimmten Rechtsordnung einem bestimmten Zweck. Wenn also das Existenzrecht einer Spezies S dem Ziel förderlich ist, dass S in der Zukunft existieren wird, haben wir einen Grund, die Spezies S juristisch als Inhaber des Existenzrechts anzuerkennen. (Dieses Ziel bedürfte natürlich einer Begründung – zum Beispiel der, dass diese Spezies für jemanden kulturell oder religiös von Bedeutung ist.)

Kommen wir auf die drei als Beispiele genannten ökologischen Rechte zurück und gehen wir der Frage nach, wie sie mit dem Existenzrecht der Arten zusammenhängen. Das Recht auf sauberes Wasser und das Recht auf eine gesunde Umwelt sind als solche auf nicht-menschliche Arten anwendbar, wenngleich das Recht auf eine gesunde Umwelt etwas Paradoxes hat, weil der Begriff der gesunden Umwelt artenabhängig ist, denn ein und dieselbe Umgebung kann für eine Spezies gut und für eine andere schlecht sein. Wie steht es vor diesem Hintergrund mit den politischen Rechten? In der theoretischen Politikwissenschaft gibt es ökozentrische Stimmen, die dafür plädieren, das sogenannte »All-affected-Prinzip« universell anzuwenden (so zum Beispiel Eckersley 2000). Dieses Prinzip sagt aus, dass alle Betroffenen in die politischen Entscheidungsprozesse eingebunden werden sollten. Dies kann durch ihre Wortführer geschehen – also durch Naturschützer und *nicht* durch Entwickler. Damit wird der politische Charakter der Thematik offenbar.

Was würde das Existenzrecht der Arten bedeuten? Mir kommen diese beiden Pflichten in den Sinn:

– (6a) Jede echte biologische Art hat ein Existenzrecht – das bedeutet, dass Menschen (oder andere moralisch Handelnde) keine Art auf Erden ausrotten dürfen.

– (6b) Jede echte biologische Art hat ein Existenzrecht – das bedeutet, dass Menschen (oder andere moralisch Handelnde) die Existenz aller Arten auf Erden aufrechterhalten müssen.

Die Formulierung (6a) drückt eine negative Globalverpflichtung aus – negativ in dem Sinne, dass sie von uns den Verzicht auf bestimmte Handlungsoptionen verlangt, die eine Verringerung der Biodiversität zur Folge haben; global in dem Sinne, dass diese Verpflichtung für alle Arten gilt – auch für die unerwünschten. Etwas salopp könnte man dies als Hands-off-Ansatz bezeichnen.

Die Formulierung (6b) drückt eine positive Globalverpflichtung aus – positiv in dem Sinne, dass sie uns auf Handlungsoptionen festlegt, die den Fortbestand der Arten für die Zukunft sichern und die Biodiversität insgesamt noch erhöhen; global ebenfalls in dem Sinne, dass diese Festlegung für alle Arten einschließlich der unerwünschten gilt. Etwas salopp könnte man dies als Hands-on-Ansatz bezeichnen.

Im Lichte dieser Formulierungen stellt sich die Grundsatzfrage der Biodiversität: Was beinhaltet Biodiversität? Soll sie diejenigen Lebensformen beinhalten, deren Existenz vom menschlichen Handeln abhängt? Dann gerät sie unter Umständen in Konflikt mit der Auffassung, dass die Spezies S ein Recht hat, sich *natürlich* zu entwickeln. Die ecuadorianische Verfassung zum Beispiel erkennt das Existenzrecht und das Recht auf Evolution an (dies allerdings ohne die qualifizierende Bestimmung »natürlich«). Ohne dass ich zu sagen wüsste, wie zwei nicht-menschliche Entitäten die zu erwartenden Konflikte zwischen zwei Rechten untereinander lösen sollen, verstehe ich das Konzept der Evolution so, dass es Veränderungen im Genom der Spezies bezeichnet, die ohne menschliches Zutun geschehen. Das Recht auf Evolution ist somit etwas anderes als das Recht, sich fortzupflanzen oder fortgepflanzt zu werden, sich zu entfalten oder entfaltet zu werden usw. Evolution ist grundsätzlich ein Naturprozess.

Mit Blick auf den Anbruch des Anthropozäns und die Tatsache, dass der Mensch immer mehr Einfluss auf Evolutionsprozesse gewinnt, könnte man kritisch einwenden, dass die hier angesprochene Idee der Natürlichkeit bedeutungslos geworden ist. Es könnte jedoch sein, dass diese Kritik der Idee der Natürlichkeit nicht den Boden entzieht, sondern sie im Gegenteil sogar stärkt, wenn nämlich das Recht auf eine natürliche Evolution einen Grund liefert, um das Anthropozän für einen Fehler zu halten, weil es dieses Recht verletzt. Bei den verschiedenen Versuchen, den Biodiversitätszustand

zu messen und zu beurteilen, wird implizit zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen getrennt. So klammert zum Beispiel der 2005 eingeführte Biodiversity Intactness Index (Scholes und Biggs 2005) »nicht-heimische Arten« aus seinen Berechnungen aus. Ich verstehe dies so, dass eine nicht-heimische Art nicht als Zuwachs an heimischer Biodiversität zählt, sondern als mögliche treibende Kraft für einen Verlust an Biodiversität. Somit wird ihr kein positiver Wert, sondern lediglich ein »Unwert« zugemessen. Wenn wir diese Überlegungen in eine explizit juristische Sprache übersetzen, ergeben sich die folgenden Rechteformulierungen, bei denen der Rechtsinhaber ein bestimmter Ort (ein Habitat) ist, dem Biodiversität innewohnt:

- (7a) Das Recht eines Habitats auf intakte Biodiversität bedeutet, dass keine nicht-heimischen Arten eingebracht werden dürfen.
- (7b) Das Recht eines Habitats auf intakte Biodiversität bedeutet, dass nicht-heimische Arten entfernt werden müssen.

Die Meinungen gehen in den Kreisen derjenigen, die sich mit Erhaltungsbiologie befassen, ebenso auseinander wie außerhalb dieser Kreise. Ich werde an dieser Stelle nicht zu definieren versuchen, was für Biodiversität konstitutiv ist und welche politischen Maßnahmen sich daran knüpfen. Ich habe meine Auffassung an anderer Stelle fundiert dargelegt (Oksanen 2014) und erklärt, dass ich es für einigermaßen unmöglich halte, in positiver oder negativer Weise allgemeine Grundsätze zu formulieren, denen biologische Erhaltungspraktiken zu folgen hätten, denn die aktuelle Erhaltungsdiskussion ist zu stark vom jeweiligen Kontext abhängig, als dass sie sich in einem starr formulierten Grundsatz fassen ließe.

Die Natur der Rechte und die Rechte der Natur

In der Menschenrechtsdiskussion gibt es zwei Lager: Die einen sind der Überzeugung, Menschenrechte seien eine Form moralischer Rechte, und die anderen betrachten die Menschenrechte eher als juristische Rechte, die durch politische Entscheidungen geschaffen wurden und für die man keine abstraktere Herkunftsgeschichte liefern muss. Dieselbe Lagerbildung ist in der Diskussion über die Eigenrechte der Natur zu beobachten. Der bereits erwähnte Theoretiker Christopher Stone sieht Rechte als ein politisches In-

strument und die Gemeinschaft der Rechtsinhaber als Ergebnis politischer oder gerichtlicher Entscheidungen. Die Gegenseite vertritt die Theorie, dass die Eigenrechte der Natur von menschlichen Entscheidungen unabhängig sind. Diese beiden Sichtweisen auf Rechte – politisch und moralisch – prallen häufig auch in umweltethischen Diskussionen aufeinander.

Die Tragweite dieser Lagerbildung wird deutlich, wenn man eine der besorgniserregendsten Entwicklungen im Bereich der Biodiversität in den Blick nimmt: das plötzliche Verschwinden der Hummeln und anderer Bestäubungsinsekten. Nähern wir uns dem Phänomen zuerst mit einem instrumentellen Rechteverständnis. Die Befürworter der Eigenrechte der Natur sagen, dass Lebewesen geschützt werden müssen. Dies geschehe am besten dadurch, dass den verschiedenen Hummelarten Rechte zuerkannt werden. Das Existenzrecht der Hummel ist ein rechtliches Instrument, das einem bestimmten Zweck dient, und nichts weiter. (Damit die Analyse nicht noch komplizierter wird, blenden wir die Frage aus, ob die Erderwärmung zum Artentod der Hummel beiträgt.) Dies wirft zwei gewichtige Fragen auf. Erstens gibt es bereits Gesetze und Maßnahmen, die auf den Schutz vom Aussterben bedrohter Arten abzielen. Was wird diesen Gesetzen und Maßnahmen durch den Begriff der Eigenrechte hinzugefügt? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, weil Gesetze auf grundlegenden Prinzipien aufbauen können, die unausgesprochen bleiben. Im Allgemeinen hängt die Antwort von den übergeordneten politischen und rechtlichen Rahmenwerken ab. Eine Möglichkeit ist, dass die Fürsprecher der Hummelrechte unter Berufung auf diese Rechte diejenigen verklagen können, die mit ihrem Handeln die Spezies gefährden. Diesen Aspekt hebt Christopher Stone hervor, wobei er allerdings darauf hinweist, dass das rechtliche Verfahren möglicherweise auch damit enden kann, dass die Hummel keinen Schutz erfährt. Daher gebe es selbst dann, wenn die Hummel Rechtsinhaber wären, keine Erfolgsgarantie. Vielen ist außerdem nicht wohl bei dem Gedanken, dass die Angelegenheit außerhalb der politischen Arena entschieden wird.

Es mag sein, dass der Begriff der Eigenrechte den bestehenden Gesetzen und Maßnahmen nichts weiter hinzufügt als ein rechtfertigendes Element (nämlich eine Antwort auf die Frage, warum man sich über die Biodiversität Gedanken machen sollte). Wenn dem so ist, stehen wir vor dem zweiten Problem: Wenn die Rechte der Hummel nur ein politisches Instrument sind, muss das politische Vorgehen begründet werden. Hinzu kommt, dass die ethische Basis für das Innehaben von Rechten geschwächt oder gänzlich ausgehöhlt würde, da innerhalb des Menschenkontextes der Begriff der Eigen-

rechte nicht nur ein Instrument ist, sondern eine Begründung aus eigenem Recht impliziert. Das Rechtekonzept kann der mutmaßliche Ansatzpunkt für die spezifische Analyse und detaillierte Normen oder aber der Schlusspunkt der Begründungskette sein, über den wir nicht hinausgelangen. Auch wenn ich hier von moralischen Rechten spreche, ist es wichtig, im Auge zu behalten, dass das Rechtekonzept nur in manchen Moraltheorien ein grundlegendes Konzept dargestellt – insbesondere in den Moraltheorien, die sich der Lockeschen oder Kantschen Tradition verpflichtet fühlen. Für Utilitaristen hingegen ist das Rechtekonzept ein untergeordnetes Moralkonzept.

Eigentumsrechte der Natur und an der Natur

Bisher habe ich die Rolle der Rechte zumeist so betrachtet, wie sie in theoretischen Diskussionen über Biodiversitätserhaltung in Erscheinung treten könnte. Diese steht im Kontrast zu der eher eingeschränkten Rolle, die der Rechtediskurs bislang in den wichtigen Rechtsquellen spielt. Insbesondere im Übereinkommen von Rio über die biologische Vielfalt (1992) bezeichnet der Begriff »Rechte« ein Eigentumsrecht – sowohl in der Form staatlicher Souveränität (über die Ressourcen im eigenen Hoheitsgebiet) als auch in der Form der Kontrolle über geistiges Eigentum. Damit folgt das Übereinkommen der herkömmlichen Sichtweise der Natur als Eigentum – als etwas, das Menschen nach den Eigentumsregelungen innerhalb einer Gesellschaft besitzen und nutzen können. Rechte bestimmen und regeln also – gemäß der etablierten Bedeutung von Eigentümerschaft – die Beziehungen zwischen menschlichen Akteuren (Einzelpersonen, Körperschaften, Staaten usw.) im Hinblick auf die Biodiversität. Sie sagen aber nichts Genaues darüber aus, wie die Rechtsinhaber die Biodiversitätselemente behandeln dürfen und müssen und was sie eigentlich konkret besitzen, wenn der Eigentumsgegenstand Biodiversität ist. Bei dinglichen Gegenständen lässt sich relativ leicht bestimmen, wer was besitzt, aber bei immateriellen Gegenständen wie zum Beispiel den Erbinformationen in Form eines Codes, ist die Sache weniger klar, auch wenn manche Rechtsordnungen geistige Eigentumsrechte an Organismen anerkennen. Ob die Eigentumsordnung die Biodiversität schützt oder ihr schadet, hängt davon ab, welche spezifischen Rechte, Pflichten und Verantwortlichkeiten in die Eigentumsordnung einbezogen werden. Einige Themen sind klassisch: Wer potenziell unerwünschte

Biodiversität besitzt, muss sicherstellen, dass sein Eigentum anderen keinen Schaden zufügt.

Betrachten wir eine andere Konstellation. Dazu gehen wir von der Annahme aus, das die Biodiversität sich selbst gehört – dass also die Biodiversität ein Rechtsinhaber ist. In dieser Konstellation würden die menschlichen Eigentumsrechte an der Biodiversität und die Eigentumsrechte der Biodiversität sich gegenseitig aufheben, wenn wir dem gegenwärtigen Verständnis menschlicher Eigentümerschaft folgen, nach dem Sklaverei inakzeptabel ist. Wir könnten somit die Biodiversität nicht länger als Eigentumsobjekt für den menschlichen Gebrauch begreifen. Sollte zum Beispiel die mikrobielle Diversität ein Recht haben, sich ungehindert zu entwickeln, würde dies dem Recht des Menschen, in die mikrobielle Evolution einzugreifen, und womöglich auch seinen geistigen Eigentumsrechten zuwiderlaufen. Diese Fragen sind momentan rein spekulativ.

Ähnliche Fragen stellen sich in Bezug auf dingliches Eigentum oder »Realeigentum« – in diesem Fall jedoch in einem realen Kontext. 2014 wurde in Neuseeland ein neues Gesetz über die rechtliche Stellung des Nationalparks Te Urewera verabschiedet. Grundlage war eine Einigung zwischen der neuseeländischen Regierung und dem indigenen Volk der Maori. Besonders auffällig ist, dass Te Urewera als Eigentumsträger anerkannt wird: Die Eigenrechte der Natur machen die Natur zur Eigentümerin ihrer selbst.

– (8) Te Urewera hat ein Eigentumsrecht an sich selbst, das menschlichen Eigentumsansprüchen auf Te Urewera zuwiderläuft.

Damit ist Te Urewera kein bloßes Objekt von Eigentumssystemen, sondern als Subjekt (oder als eine Person) Teil dieser Eigentumsordnungen, und hat das Recht, andere auszuschließen und von sich selbst nach eigenem Gutdünken Gebrauch zu machen (also eine Art Selbstbestimmung). Darüber hinaus werden dadurch, dass die Natur sich selbst gehört, der Ausbeutung dieses Naturgebiets durch den Menschen Grenzen gesetzt. Grundsätzlich bringt das Rahmenkonzept der Eigenrechte der Natur neue Komplexitäten mit sich, wenn es darum geht, zwischen Eigentumsrechten und den Rechten von »Eigentumsobjekten« zu entscheiden. Die traditionelle Möglichkeit des Menschen, diese kollidierenden Normen miteinander in Einklang zu bringen, wäre die Komplettabschaffung der Eigentumsordnung, doch da dieses Szenario hochgradig unwahrscheinlich ist, ist im weiteren Verlauf eher mit einer grundsätzlichen inhaltlichen Neubestimmung des Eigentumsbegriffs zu rechnen (Oksanen, demnächst erscheinend).

Abschließende Bemerkungen

In diesem Artikel wurden die Rolle und die Bedeutung des Rechtekonzepts im Kontext der Biodiversitätserhaltung beleuchtet. Einige Rechts- und Biodiversitätsformulierungen sind schlechthin anthropozentrisch, andere nicht-anthropozentrisch; manche haben sich etabliert, während andere dabei sind, sich zu etablieren oder verworfen zu werden. Manche Formulierungen sind, im Licht herkömmlicher Rechtsauffassungen betrachtet, in hohem Maße unorthodox. Biodiversität ist ein Konzept, das entwickelt wurde, um die Öffentlichkeit verstärkt auf den Verlust natürlicher Vielfalt aufmerksam zu machen, aber für deren Erhaltung benötigen wir normative und axiologische Begriffe wie Rechte, Pflichten und Werte. Ich wollte in diesem Artikel nicht die Frage lösen, welche grundlegenden Verpflichtungen und welche Rechtekonzeption die Krise der Biodiversität von uns erfordert.

Eine der spezifischen Fragen, die hier behandelt wurden, betrifft die Vorstellung, dass der nicht-menschlichen Natur Rechte zuerkannt werden. Im Unterschied zu anderen gehe ich nicht davon aus, dass das Rahmenkonzept der Eigenrechte der Natur die Krise der Biodiversität lösen wird, indem sie entweder eine veränderte Weltsicht auf den moralischen Wert der Natur bewirkt oder als Instrument der Umweltpolitik dient. Unter geeigneten Rahmenbedingungen – wenn nämlich die vorherrschende Sicht auf die Natur sie vor allem als Ressourcenquelle für den menschlichen Gebrauch betrachtet und wenn die bisherigen politischen und rechtlichen Möglichkeiten der Biodiversitätserhaltung fehlen oder nicht ausreichen – kann das Rahmenkonzept der Eigenrechte der Natur die Krise allerdings abmildern. Unter anderen Rahmenbedingungen kann es sein, dass es die Einstellung der Menschen zur Natur nicht beeinflusst und dem Spektrum der umweltpolitischen Instrumentarien nichts hinzufügt. Ein Beispiel für die zuletzt genannten Rahmenbedingungen wäre ein Land mit fest etablierten demokratischen Praktiken der Landnutzungsplanung, in dem die Biodiversitätserhaltung gesetzlich geregelt ist – und in dem es um die Erhaltung trotzdem schlecht bestellt ist. Darum ist es wichtig, zu klären, welche Rollen das Rahmenkonzept der Eigenrechte der Natur im ökologischen Denken regional, national und auch international übernehmen kann.

Es gibt noch einen weiteren Grund, die Ausweitung von Rechten skeptisch zu betrachten: Wenn Rechte, bildlich gesprochen, überall sind, würde ihre Bedeutung als Richtschnur für das menschliche Handeln abnehmen. Wenn wir das Verhältnis zwischen den menschlichen und nicht-mensch-

lichen Organismen unter dem Gesichtspunkt unterschiedlicher Arten von Rechten betrachten, können komplexe Gesamtgefüge mit komplizierten normativen Beziehungen entstehen, zumal wenn Pflicht- und Verantwortlichkeitsfragen berührt werden. Angesichts der Dringlichkeit der Biodiversitätsverluste könnte das Rahmenkonzept der Eigenrechte der Natur zu ständigen Rivalitäten führen, zumal wenn man sie als universelle Rechte begreift. Wenn zum Beispiel jemand die Interessen der Natur vertreten und für sie sprechen kann – wem sollte man dann folgen, wenn es einander widersprechende Vorstellungen darüber gibt, was die Interessen der Natur sind? Und wie hängen Menschenrechte und die Eigenrechte der Natur miteinander zusammen? Das sind nur zwei der vielen Grundsatzfragen, die beantwortet werden müssen, bevor wir zu einer umfassenden Theorie der Eigenrechte der Natur kommen. Alles in allem wird das Rahmenkonzept der Eigenrechte der Natur oder jede andere Anwendung von Rechten auf Biodiversität uns nicht über Nacht eine Revolution oder einen Paradigmenwechsel bescheren. Trotz dieser Vorbehalte glaube ich, dass der Begriff der Eigenrechte – in Verbindung mit Pflicht- und Verantwortlichkeitsbegriffen und unabhängig davon, wessen Rechte auf dem Spiel stehen – normativ differenziertere Erhaltungsansätze ermöglichen würde.

Dank

Die erste Fassung dieses Kapitels wurde im Februar 2020 im Rahmen des World Biodiversity Forum in Davos (Schweiz) präsentiert. Ich bin dankbar für die Kommentare des Publikums. Ferner gilt mein Dank Anna Wienhues, Linnea Luuppala, Teea Kortetmäki, Juha Hiedanpää, Timo Vuorisalo und den Herausgebern Frank Adloff und Tanja Busse für ihre Anmerkungen zu früheren Fassungen des Textes.

Aus dem Englischen von Andreas Bredenfeld

Literatur

Boyd, David R. (2012): *The Environmental Rights Revolution*. Vancouver: UBC Press.
Eckersley, Robyn (2000): »Deliberative Democracy, Ecological Representation und Risk: Towards a Democracy of the Affected«, in: Michael Saward (Hg.): *Democratic Innovation. Deliberation, Representation und Association*. London: Routledge, S. 117–132.
Feinberg, Joel (1974): »The Rights of Animals und Unborn Generations«, in: William T. Blackstone (Hg.): *Philosophy und Environmental Crisis.* Athens, GA: University of Georgia Press, S. 43–68.
Human Rights Council (2017): »Report of the Special Rapporteur on the issue of human rights obligations relating to the enjoyment of a safe, clean, healthy und sustainable environment« A/HRC/34/49.
Naess, Arne (1989): *Ecology, Community und Lifestyle.* Cambridge: Cambridge University Press.
Nations, James D. (1988): »Deep Ecology Meets the Developing World«, in: Edward O. Wilson (Hg.): *Biodiversity.* Washington D. C.: National Academy Press.
Oksanen, Markku (2014): »Biodiversity and the value of human involvement«, in: Markku Oksanen/Helena Siipi (Hg.): *The Ethics of Animal Re-creation und Modification – Reviving, Rewilding, Restoring*. London: Palgrave MacMillan, S. 150–169.
Oksanen, Markku (i.E.): »Property«, in: Benjamin Hale/Andrew Light (Hg.): *The Routledge Companion to Environmental Ethics.* London: Routledge.
Oksanen, Markku/Kumpula, Anne (2013): »Transparency in Conservation. Rare Species, Secret Files, und Democracy«, in: *Environmental Politics* 22 (2013) (6), S. 975–991.
Rolston, Holmes III. (1985): »Duties to endangered species«, in *BioScience* 35 (11), S. 718–726.
Scholes, Robert J./Biggs, Reinette (2005): »A Biodiversity intactness index«, in: *Nature* 434, S. 45–49.
Stone, Christopher D. (1972): »Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects«, in: *Southern California Law Review* 45, S. 450–501.
von Essen, Erica/Allen, Michael (2020): »›Not the Wolf Itself‹: Distinguishing Hunters' Criticisms of Wolves from Procedures for Making Wolf Management Decisions«, in: *Ethics, Policy & Environment* 23 (1), S. 97–113.
Wilson, Edward O. (1984): *Biophilia: The Human Bond with Other Species*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Biodiversität: Informationsquelle statt genetische Ressourcen[1]

Anna Deplazes-Zemp

Einleitung

Die Biodiversitätskonvention der Vereinten Nationen[2] hat zum Ziel, die Biodiversität zu schützen und gleichzeitig globale Gerechtigkeit zu stärken. Sie hebt sowohl den intrinsischen wie den instrumentellen Wert der Biodiversität hervor. Um auf den instrumentellen Wert hinzuweisen, wird der Begriff der »genetischen Ressourcen« verwendet. Genetische Ressourcen werden dabei als eine Art von biologischen Ressourcen verstanden, über die analog zu herkömmlichen natürlichen Ressourcen, wie Erdöl oder Erzen, Staatssouveränität ausgeübt wird. Im Nagoyaprotokoll[3] zur Biodiversitätskonvention wird ein Modell des Vorteilsausgleichs bei der Nutzung von genetischen Ressourcen festgehalten.[4] Das Protokoll legt fest, dass der Zugang zu genetischen Ressourcen durch Forschende und Firmen aus anderen Ländern einer expliziten Bewilligung des Ursprungsstaates bedarf. Dieser muss zudem über die zukünftige Nutzung der Ressourcen informiert werden, und er sollte Anteile am Nutzen und Gewinn erhalten.

Die Verwendung des Begriffs »genetische Ressourcen« sollte die Umsetzung der Ziele der Biodiversitätskonvention unterstützen. Erstens betont das Verständnis von Biodiversität als eine Art von natürlichen Ressourcen einen instrumentellen und damit nicht zuletzt auch potentiell monetären Wert. Damit erhofft man sich, eine zusätzliche Motivation zum Schutz der

1 Ich möchte mich bei Sebastian Wäscher für hilfreiche Kommentare zu diesem Manuskript bedanken. Diese Arbeit wurde unterstützt von der NOMIS Foundation und dem Universitären Forschungsschwerpunkt Global Change and Biodiversity der Universität Zürich.

2 Mit »Biodiversitätskonvention« meine ich das »Übereinkommen über die biologische Vielfalt«, auf Deutsch verfügbar unter: https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19920136/index.html, auf Englisch: »Convention on Biological Diversity«: https://www.cbd.int/convention/text/, letzter Zugriff auf beide Seiten am 18.01.2021.

3 The Nagoya Protocol on Access and Benefit-sharing: https://www.cbd.int/abs/, letzter Zugriff am 18.01.2021.

4 Vorteilsausgleich auf Englisch; »Access and Benefit-sharing«

Biodiversität zu bewirken, da auch Märkte und das Finanzsystem angesprochen werden. Zweitens soll der Vorteilsausgleich für genetische Ressourcen globale Gerechtigkeit stärken, indem er verhindert, dass reiche Länder einseitig von Biodiversität profitieren, während ärmeren Ländern die Last des Biodiversitätsschutzes zukommt. Mit der Konzeptualisierung von Biodiversität als genetische Ressourcen wird jedoch auch eine Reduktion auf den instrumentellen Wert und eine Verfügbarkeit über die Natur postuliert, die dem in der Biodiversitätskonvention explizit genannten intrinsischen Wert der Biodiversität zuwiderläuft.

Eine Möglichkeit, dieser Instrumentalisierung im Sinne von »Rechten über die Natur« entgegenzuwirken, bestünde darin, sich auf »Rechte der Natur« zu berufen. Moralische Rechte der Natur zu begründen ist philosophisch voraussetzungsreich. So wird die Annahme über *a priori* Naturrechte von vielen nicht geteilt und auch eine Begründung über Interessen in der Natur ist umstritten. Zudem möchte ich einen Ansatz wählen, der dem ganzheitlichen Charakter der Biodiversität und der Natur und ihrer Andersartigkeit im Vergleich zum Menschen gerecht wird. Deshalb werde ich aus philosophisch-ethischer Perspektive einen Mittelweg zwischen der reinen Instrumentalisierung der Natur und der Annahme von »Rechten der Natur« einschlagen, indem ich vorschlage, Biodiversität als eine Informationsquelle zu verstehen. Zunächst soll die Konzeptualisierung der Biodiversität als genetische Ressourcen hinterfragt werden. Danach werde ich das alternative Verständnis als Informationsquelle vorstellen. In den darauffolgenden Abschnitten werde ich beide Konzeptionen daraufhin untersuchen, wie sie sich dazu eignen, a) globale Gerechtigkeit zu stärken und b) zum Biodiversitätsschutz zu motivieren.

1. Biodiversität als genetische Ressourcen

Die Bezeichnung »genetische Ressourcen« wurde schon vor der Biodiversitätskonvention verwendet, vor allem im Kontext der Landwirtschaft.[5] Dort wurde insbesondere betont, dass Diversität zwischen und innerhalb unterschiedlicher Arten von Kulturpflanzen wichtig sei, um einen großen Gen-

5 Zum Beispiel in dem »International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture«, http://www.fao.org/plant-treaty/en/, letzter Zugriff am 18.1.2021.

pool sicherzustellen. Dieser sollte die Zucht neuer Sorten mit unterschiedlichen Eigenschaften ermöglichen, welche sich in Zukunft als erwünscht und wichtig erweisen könnten. Analog wird auch im Kontext der »natürlichen« Biodiversität argumentiert, dass verschiedene Lebewesen von ganz unterschiedlicher Bedeutung seien und einen Nutzen zeigen können. Das Erhalten einer großen biologischen Vielfalt sei deshalb wichtig, weil noch nicht vorhersehbar sei, welche Eigenschaften sich in Zukunft als nützlich herausstellen würden.[6] Zur Veranschaulichung verweist man dabei gerne auf sogenannte Bioprospektions-Projekte,[7] in denen beispielsweise Pharmafirmen eine Vielzahl an Pflanzenextrakten mit dem Ziel testen, einen Wirkstoff zu finden, der für die Behandlung bestimmter Erkrankungen genutzt werden könnte.

In der Konzeptualisierung[8] als genetische Ressourcen wird Biodiversität als natürliche Ressource verstanden, sprich als Rohstoff, aus dem gewünschte Produkte hergestellt werden können. Biodiversität wird hier also auf ihren instrumentellen Wert reduziert. Ein instrumenteller Wert kann durch etwas anderes ersetzt werden, das den gleichen Zweck erfüllt. In diesem Sinn sind natürliche Ressourcen ersetzbar, wenn Alternativen gefunden werden, die den gleichen Zweck erfüllen. Im Umgang mit einer natürlichen Ressource ist das Ziel, sie möglichst effizient und nachhaltig zu fördern und zu verwerten, um möglichst viel instrumentellen Wert über möglichst lange Zeit zu gewinnen.

Wenn man Biodiversität auf diese Weise als genetische Ressourcen konzeptualisiert, ist man allerdings mit einigen Problemen konfrontiert. Im Folgenden stelle ich drei dieser Schwierigkeiten kurz vor: die Nutzung als Information, die Spannung zwischen holistischen und individuellen Aspekten von genetischen Ressourcen und das Zusammenspiel zwischen natürlichen und künstlichen Elementen in der Biodiversität.

6 Zum Beispiel kritisch diskutiert in (Newman/Varner/Linquist 2017: 134 ff.; Maier 2012: 196 ff.).

7 Für eine genauere Erklärung von »Bioprospektion« siehe: https://www.pflanzenforschung.de/de/pflanzenwissen/lexikon-a-z/bioprospecting-bioprospektion-10219, letzter Zugriff am 18.1.2021.

8 Mit »Konzeptualisierung als genetische Ressourcen« meine ich hier, dass ein besonderes Verständnis, oder eine spezifische Konzeption, der Biodiversität durch die Verwendung des Begriffs »genetische Ressourcen« gestaltet, vermittelt und festgesetzt wird.

Die Nutzung als Information

Obwohl in der Definition von »genetischen Ressourcen« in der Biodiversitätskonvention auf »genetisches Material« verwiesen wird,[9] betonen mehrere Autorinnen und Autoren, dass genetische Ressourcen nicht materiell sind (Deplazes-Zemp 2018b; Ruiz Muller 2015; Vogel 1994). Dabei wird hervorgehoben, dass bei der Nutzung von genetischen Ressourcen nicht das Rohmaterial, sondern die Erbinformation in kleinen materiellen Proben exportiert wird. Basierend auf der Erbinformation generieren die Nutzerinnen und Nutzer über landwirtschaftliche oder technologische Prozesse neues Material. So wird beispielsweise ein Samenkorn als genetische Ressource exportiert und dann an einem neuen Ort gepflanzt, kultiviert oder in andere Sorten eingekreuzt. Oder eine wirkungsvolle Komponente wird aus einem Pflanzenextrakt isoliert und danach chemisch oder biotechnologisch synthetisiert. In diesen Fällen manifestiert sich die genetische Ressource zwar auch in neuer materieller Form und kann, wie klassische Rohstoffe, den Ausgangspunkt für andere Produkte darstellen, aber dieses Material kommt nicht mehr aus der Natur des Herkunftslandes. Es wird aus Feldern, Gewächshäusern oder Labors in den Produktionsländern gewonnen. Aus dem Ursprungsland exportiert wurde also die Information, basierend auf der das neue Material generiert wurde, und nicht das biologische Material selbst. Aus diesem Grund spricht man in der Literatur teilweise von genetischen Ressourcen als »natürlicher Information« (Ruiz Muller 2015; Vogel 1994) oder als »informationelle Ressourcen« (Deplazes-Zemp 2018b).

Die Spannung zwischen holistischen und individuellen Aspekten der Biodiversität

Eine weitere Schwierigkeit mit dem Verständnis als genetische Ressourcen betrifft die Frage, was die eigentliche Ressource darstellt. Ist es die Biodiversität als Ganzes oder sind es ihre einzelnen Komponenten?[10] Einerseits ist Biodiversität als Ganzes von instrumentellem Wert, da ihr Genpool der Natur mehr Resilienz und Anpassungsfähigkeit auch für die Zukunft verleiht,

9 Biodiversitätskonvention, Artikel 2

10 Gekoppelt daran ist auch die Frage, ob man von Biodiversität im Singular als »genetische Ressource« oder im Plural als »genetische Ressourcen« sprechen soll. In der Literatur wird meist der Plural verwendet, trotzdem meint man aber den Nutzen der einen Biodiversität.

was gerade angesichts der Herausforderungen durch den Klimawandel von großer instrumenteller Bedeutung ist. So betont auch die Biodiversitätskonvention den »potentiellen Nutzen« der Biodiversität als Ganzes, da sie viele Arten und Gene enthalte, deren Nutzungsmöglichkeiten noch nicht bekannt seien.[11] Wenn man andererseits die konkreten Nutzungsbeispiele betrachtet, sind es einzelne Arten oder auch nur einzelne Gene, welche von instrumentellem Wert sind (Maier 2013:163 ff.).

Der holistische Aspekt ist auch ein zentraler Grund für die spezielle Verwundbarkeit genetischer Ressourcen. Da genetische Ressourcen nach der ersten Gewinnung nicht mehr aus der Natur nachgeliefert werden müssen, um genutzt zu werden, ist die Hauptbedrohung der Biodiversität nicht ihre Übernutzung als genetische Ressourcen. Vielmehr muss sie vor anderen anthropogenen Einflüssen geschützt werden wie vor anderweitiger Nutzung des Landes, Verschmutzung oder Klimawandel.

Das Zusammenspiel zwischen natürlichen und künstlichen Elementen der Biodiversität

Die Diskrepanz zwischen der holistischen Ressource »Biodiversität« und den unterschiedlichen Verwendungen individueller Arten und Gene geht mit einem besonderen Bedarf an menschlichen Innovationen bei der Nutzung einher. Den meisten einzelnen Anwendungen gehen lange Forschungs- und Entwicklungsprozesse voraus. Das heisst, jede neue Nutzung der Ressource(n) »Biodiversität« braucht einen neuen, aufwendigen Innovationsprozess. Im Gegensatz dazu reichten beispielsweise bei der natürlichen Ressource Erdöl einzelne solcher Innovationsschritte, um dann Erdölvorkommnisse in vielen Ländern zu einer nutzbaren Ressource zu machen.

In ihrer Nutzung wird Biodiversität als natürliche Information auch erweitert, neu kombiniert und sie manifestiert sich dann in neuer materieller Form. Aus dieser besonderen Art mit genetischen Ressourcen zu arbeiten folgt, dass der Übergang von der »natürlichen« Ressource zum »künstlichen« Produkt fließender ist als bei anderen natürlichen Ressourcen. Dies ist besonders deutlich in der Landwirtschaft: Denn man kann mit guten Gründen die Frage stellen, ob Kulturpflanzen wie Mais, Reis oder Weizen wirklich »natürliche« Ressourcen sind.

11 Biodiversitätskonvention, Artikel 2

Eine Möglichkeit mit diesen drei Schwierigkeiten des Ressourcenverständnisses umzugehen, bestünde in der Betonung, dass genetische Ressourcen in Bezug auf diese Punkte atypische natürliche Ressourcen sind (Deplazes-Zemp 2018b). Aber vielleicht wäre es sinnvoller, den Nutzen der Biodiversität ganz anders zu konzeptualisieren?

2. Biodiversität als Informationsquelle

Eine alternative Konzeptualisierung der Biodiversität müsste ihren besonderen Nutzen hervorheben, aber auch der Tatsache gerecht werden, dass sie als Information genutzt wird, dass die Biodiversität als Ganzes in unterschiedlichen Anwendungen nützlich ist, und dass natürliche und künstliche Einflüsse sich vermischen. Auch die eingangs erwähnten Ziele der Biodiversitätskonvention müssten berücksichtigt werden, namentlich die Motivation zum Biodiversitätsschutz und die Stärkung der globalen Gerechtigkeit. So einfach es ist, ein etabliertes Konzept zu kritisieren, so schwierig ist es, mit einer besseren Alternative aufzuwarten. Im Wissen, dass auch diese Konzeption mit Problemen einhergeht, möchte ich vorschlagen, von Biodiversität als einer Quelle (Englisch: *source*) anstatt einer Ressource (Englisch: *resource*) zu sprechen. »Quelle« ist nicht metaphorisch als Vergleich mit einer Wasserquelle gemeint, sondern wörtlich im Sinne eines Quells, Ursprungs oder Ausgangspunktes. In diesem Sinne sprechen wir von einer Quelle von Ideen oder dem Quell der Inspiration.

Inwiefern unterscheidet sich unser Umgang mit einer natürlichen Quelle oder einem natürlichen Ursprung von jenem mit natürlichen Ressourcen, und was bedeutet der Unterschied für die Konzeptualisierung der Biodiversität?

Breite Nutzung

Während eine Ressource direkt konsumiert oder zu einem Produkt verarbeitet wird, ist die Verbindung einer Quelle mit dem Endprodukt indirekter, vager und lässt mehr Möglichkeiten offen. Die Quelle wird selbst nicht verarbeitet, sie ermöglicht ganz unterschiedliche Entwicklungen, sie muss nicht Rohstoffe, sondern kann auch Ideen, Methoden oder Informationen

liefern. Nicht nur Verarbeitung, sondern auch Innovation ist nötig, um von der Quelle zu einem nützlichen und gewinnbringenden Endprodukt zu gelangen. Deshalb schlage ich vor, dass man bei der Biodiversität von einer Informationsquelle spricht, um ihrer besonderen Nutzung als Information gerecht zu werden.

Holistisch

Biodiversität als Quelle wertzuschätzen, bedeutet, ihr als Ganzes Wert zuzuschreiben, als Ursprung von vielen wertvollen und nützlichen Anwendungen und Inspirationen. Biodiversität wird also auch für ihre Dynamik, Vielseitigkeit und Schönheit bewundert. Dabei kann man den holistischen Charakter der Biodiversität sowie die individuellen Anwendungen ihrer Elemente einbeziehen. Während natürliche Ressourcen als Rohstoffe klar lokalisiert und identifiziert werden können, ist eine Quelle schwerer zu fassen, fragil und veränderlich. In diesem Sinn kann sie durch vielerlei indirekte Effekte beeinflusst und bedroht werden. Damit nimmt dieses Konzept auch die besondere Verwundbarkeit der Biodiversität auf.

Mischung von Natürlichem und Künstlichem

Auch dem fließenden Übergang von dem »natürlichen« Ursprung zum »künstlichen« Produkt wird die Konzeptualisierung als Informationsquelle besser gerecht als der Begriff »genetische Ressourcen«. Wenn man aus einer Komponente eines Pflanzenextraktes ein Medikament entwickelt, wird natürliche Information verwendet, verändert und genutzt. Wenn wilde Pflanzen in Kultursorten eingekreuzt werden, entsteht durch die Mischung von künstlicher und natürlicher genetischer Information etwas Neues, das selbst wiederum als Informationsquelle dienen kann. Der Übergang von der Information aus einer natürlichen Quelle zur menschlichen Innovation ist fließend. Man könnte sagen, der Mensch entwickle gemeinsam mit der Natur oder mit Hilfe der Natur neue Produkte.

In diesem Abschnitt habe ich versucht, aufzuzeigen, dass die Konzeptualisierung der Biodiversität als Quelle einige der Probleme umgehen kann, die sich beim Verständnis als Ressourcen stellen. Ein weiterer wichtiger Test,

dem man dieses neue Verständnis unterziehen muss, ist, ob es sich dazu eignet, die eingangs erwähnten Ziele der Biodiversitätskonvention umzusetzen. Bevor ich mich dem Ziel der Motivation zum Biodiversitätsschutz widme, gehe ich auf das Ziel der Stärkung der globalen Gerechtigkeit ein. Ich untersuche zuerst, inwiefern ihm die traditionelle Konzeptualisierung als genetische Ressourcen gerecht wird.

3. Globale Gerechtigkeit

3.1. Globale *Un*gerechtigkeit im Kontext der Biodiversität

Fragen der globalen Gerechtigkeit im Kontext der Biodiversität stellen sich zum Beispiel, wenn finanzielle Gewinne aus der Nutzung der Biodiversität einseitig an reiche Unternehmen in nördlichen Industriestaaten gehen und nicht an jene –häufig südlichen– Länder, welche über große Biodiversitätsvorkommen verfügen. Verglichen mit der Situation herkömmlicher Ressourcen wie Erzen oder Erdöl, ist die Einseitigkeit im Kontext der Biodiversität dadurch verstärkt, dass Industriestaaten von den biodiversitätsreichen Ländern verlangen, dass sie ihre Biodiversität schonen und schützen. Solche Fälle von ungleicher Verteilung von Nutzen und Lasten werden als fehlende Umweltgerechtigkeit breit diskutiert.[12]

Die Diskussion zur ungleichen Verteilung von finanziellem Nutzen aus der Natur wurde auch im Kontext von klassischen materiellen natürlichen Ressourcen auf politischer Ebene geführt. In den 1960er Jahren, nach Beendigung der Kolonialzeit, gingen die Gewinne aus dem Ressourcenabbau weiterhin aus den ehemaligen Kolonien an Unternehmen der früheren Kolonialmächte über. Um dieser Entwicklung entgegenzuwirken, hat die UN-Generalversammlung 1962 die Resolution 1803 (XVII) zur »ständigen Souveränität über natürliche Ressourcen« verabschiedet (Schrijver 1997). Analog dazu wird auch in der Biodiversitätskonvention betont, dass genetische Ressourcen als natürliche biologische Ressourcen der Staatssouveränität unterstellt werden sollen.[13]

12 Der Diskurs findet im Englischen unter dem Begriff »environmental justice« statt (zum Beispiel Shrader-Frechette 2002; Walker 2012).

13 Biodiversitätskonvention: Präambel, Artikel 3, 15

3.2. Gerechtigkeitsbezogene Probleme der Ressourcenkonzeption

Im Folgenden möchte ich zwei Kritikpunkte gegen die Vorstellung anbringen, dass die Konzeptualisierung von Biodiversität als genetische Ressourcen ein geeigneter Ansatz sei, globale Gerechtigkeit im Bereich der Biodiversität zu stärken.

Staatssouveränität über informationelle Ressourcen ist problematisch

Staatssouveränität über natürliche Ressourcen verleiht dem entsprechenden Staat territoriale Ressourcenrechte (vgl. Armstrong 2014). Im Fall der genetischen Ressourcen gehen solche Kontrollrechte laut dem Nagoyaprotokoll weiter als bei herkömmlichen Ressourcen, da sie sich auch auf gewisse Handlungen auf fremdem Territorium beziehen. Es wurde deshalb kritisiert, dass die Anwendung auf genetische Ressourcen eine Überdehnung des Konzepts der Staatssouveränität bedeute (Brody 2010). Die Verbindung zwischen Staat und genetischen Ressourcen ist schwächer als bei herkömmlichen materiellen Ressourcen. Letztere müssen für ihre Nutzung konstant aus dem oder den Ursprungsstaat(en) nachgeliefert werden. Der Abbau kann auf diese Staaten große Auswirkungen haben und sie bleiben für die Nutzung der Ressource relevant. Dies ist anders bei genetischen Ressourcen, für deren Nutzung kein Nachschub aus dem Ursprungsland benötigt wird.[14] Die eigentliche Entnahme der natürlichen Information auf dem Territorium des Ursprungsstaates kann ein einmaliges Ereignis sein – beispielsweise die Entnahme eines Blattes oder Samens–, welches den Staat nicht beeinträchtiget. Man kann sich also fragen, ob territoriale Rechte, wie sie die Idee der »Staatssouveränität« enthält, im Fall von genetischen Ressourcen wirklich zielführend und »gerecht« sind.

14 Es mag Fälle geben, wo es nicht möglich ist, die Komponente chemisch oder biotechnologisch zu synthetisieren oder zu kultivieren. In solchen Fällen müsste man tatsächlich ins Ursprungsland zurückgehen, um große Mengen der entsprechenden Organismen zu gewinnen. In dem Fall würde ich aber nicht von der Nutzung als genetische Ressource sprechen, sondern als herkömmliche biologische Ressource wie in der Fischerei oder Holzwirtschaft.

Es werden nicht notwendigerweise jene Länder belohnt, welche sich am meisten für Biodiversitätsschutz einsetzen

Das Vorteilsausgleichs-Modell, welches auf der Staatssouveränität über genetische Ressourcen aufbaut, belohnt Staaten, wenn sie auf Verhandlungen mit Forschenden und Unternehmen eingehen, die die Biodiversität nutzen wollen. Obwohl Staaten für ihre Biodiversität Sorge tragen müssen, damit solche Verhandlungen stattfinden können, werden Staaten nicht direkt für ihren Einsatz im Biodiversitätsschutz belohnt. Damit ist die Kompensation nicht proportional zu den Lasten und Kosten, die durch den Biodiversitätsschutz anfallen, und die Frage bleibt offen, ob dies im Sinne der Umweltgerechtigkeit ist und optimal zum Biodiversitätsschutz beiträgt (Deplazes-Zemp 2018a).

3.3. Globale Gerechtigkeit und Biodiversität als Informationsquelle

Wie könnte nun Biodiversität als Informationsquelle dazu dienen, globale Gerechtigkeit zu stärken? Was die ungleiche Verteilung von Nutzen (insbesondere finanziellen Gewinnen) aus der Biodiversität angeht, könnte man wichtige Elemente des Vorteilsausgleichs-Modells auch anwenden, wenn man Biodiversität als Informationsquelle und nicht als genetische Ressourcen konzeptualisiert. Man kann argumentieren, dass Institutionen, welche aus der Nutzung der Biodiversität als Quelle Gewinn aus der Biodiversität ziehen, direkt von der Natur profitiert haben, und deshalb einen Teil dieses Gewinnes teilen sollten. Aber mit wem? Wie man diese Frage beantwortet, hängt davon ab, wie breit man »Biodiversität als Informationsquelle« fasst, und wie man sie lokalisiert. Ist die Quelle einer konkreten genetischen Information ein bestimmter Regenwald, oder das Ökosystem Regenwald in all seiner Vielfalt, oder die Lebensgemeinschaft und Biodiversität als Ganzes? Eine weitere Konsequenz der Ablösung vom Ressourcen-Konzept wäre, dass man die Idee der Staatssouveränität neu überdenken müsste. Ein Verweis auf Staatssouveränität bezüglich der Gewinne aus der Nutzung einer Informationsquelle müsste völlig neu begründet werden, da man nicht auf ein etabliertes Konzept wie die »ständige Souveränität über natürliche Ressourcen« zurückgreifen könnte. Als Alternative zur Staatssouveränität könnte man sich ein Modell vorstellen, wonach ein Teil des Gewinns direkt in den Biodiversitätsschutz zurückfließt, womit auch der ungleichen Ver-

teilung von Lasten entgegengewirkt würde. Das könnte mittels eines oder mehrerer Biodiversitätsfonds umgesetzt werden, in welche Gewinne aus der Nutzung der Biodiversität einbezahlt würden (Deplazes-Zemp 2019). Je nachdem wie man die »Biodiversität als Informationsquelle« lokalisiert, könnte dies ein Fonds auf globaler Ebene sein oder kleinere Fonds für unterschiedliche Ökosysteme oder aber auch überregionale Fonds, die sich auf überregionale Ökosysteme wie den südamerikanischen Regenwald konzentrieren. Jene Länder oder Bevölkerungsgruppen, welche in den Schutz der entsprechenden Ökosysteme investieren und nicht direkt vom Nutzen daraus profitieren, hätten dann Anrecht auf Beiträge aus diesen Fonds.

Ein weiterer Vorschlag lautet, dass man für kulturell geformte Biodiversität, beispielsweise in der Landwirtschaft, oder für die Verwendung von traditionellem Wissen im Kontext der natürlichen Biodiversität, besondere Kompensations-Modelle etabliert. Das Ziel wäre, damit dem direkten Beitrag, den die entsprechenden Gemeinschaften an die Informationsquelle geliefert haben, gerecht zu werden. Ein flexibles Kompensations-System sollte es auch erlauben, die besondere Bedeutung zu berücksichtigen, welche die nicht rein natürliche landwirtschaftliche Biodiversität als Quelle von Grundnahrungsmitteln und damit für die Ernährungssicherheit hat (vgl. De Jonge/Korthals 2006).

4. Motivation zum Biodiversitätsschutz

Es ist ein explizites Ziel der Biodiversitätskonvention, den Schutz der Biodiversität und ihre nachhaltige Nutzung zu fördern. Indem das Konzept der »genetischen Ressourcen« den instrumentellen Wert der Biodiversität betont, motiviert es alleinig, aus Eigeninteresse zum Schutz der Biodiversität beizutragen. In diesem Sinn hat das Konzept der genetischen Ressourcen ein ähnliches Ziel wie jenes der Ökosystemleistungen. Dieser Begriff hat sich etabliert, um auf die Abhängigkeiten des Menschen von Prozessen und Produkten aus der Natur aufmerksam zu machen (MA 2005).

4.1. »Genetische Ressourcen« als Motivation für den Biodiversitätsschutz

Sicher hat die Konzeptualisierung von Biodiversität als genetische Ressourcen die Aufmerksamkeit auf gewisse Formen des Nutzens der Biodiversität gestärkt und damit auch breitere Kreise zum Biodiversitätsschutz motiviert. Eine solch rein instrumentelle Konzeption geht jedoch sowohl bei »genetischen Ressourcen« wie bei »Ökosystemleistungen« mit einer ökonomischen Logik und damit auch mit gewissen Risiken einher (Luck et al. 2012; McCauley 2006; Redford/Adams 2009). Beispielsweise könnte die Motivation zusammenbrechen, sobald die Nachfrage sinkt oder das Potential des Nutzens geringer eingeschätzt wird. Zudem könnten technische Entwicklungen, wie beispielsweise die Möglichkeit der Genomsynthese, als Entschuldigung dienen, sequenzierte Organismen nicht mehr gleich sorgfältig zu schützen, da man sie (oder ihre wertvollen Komponenten) ausgehend von verwandten Arten in Zukunft biotechnologisch herstellen könnte. Der positiv motivierende Effekt der Konzeptualisierung als »genetische Ressourcen« auf den Biodiversitätsschutz hat also auch seine Grenzen, die mit der engen utilitaristischen Sichtweise des Ressourcenverständnisses verknüpft sind.

Katrine Soma betont, dass mit solchen Ansätzen die Natur auf eine »natura economica« reduziert werde, was aber zumeist nicht das Verständnis sei, welches uns tatsächlich dazu motiviere, die Natur zu schützen (Soma 2006). Auch Brian Norton illustriert anschaulich, dass man mit der Reduktion der Natur auf ihre instrumentellen Werte Menschen auf ihre Rolle als Konsumenten reduziert. Als Alternative genüge es allerdings auch nicht, auf einen abstrakten intrinsischen Wert zurückzugreifen. Norton spricht von »kulturellen Werten« als einer dritten Kategorie von Werten, welche die kulturelle Bedeutung der Natur aufnehme (Norton 1989). In der Literatur zu den Ökosystemleistungen hat sich der Begriff »relationale Werte« als Ergänzung zu instrumentellen und intrinsischen Werten etabliert (vgl. Chan et al. 2016). Auch mit dieser Wertekategorie will man die besondere, meist individuelle Bedeutung erfassen, welche die Natur für Menschen hat – basierend auf persönlichen Verbindungen beispielsweise mit Lebewesen oder Landschaften. Bei relationalen Werten vermischen sich Aspekte von instrumentellen und intrinsischen Werten. Wie instrumentelle Werte fördern sie das Wohlergehen von Menschen, wie intrinsische Werte gehen sie mit Achtung und Bewunderung für die Natur einher (Deplazes-Zemp/Chapman 2020).

4.2. Biodiversität als Informationsquelle und ihre nicht rein instrumentelle Bedeutung

Um möglichst optimal zum Schutz zu motivieren, sollte eine alternative Konzeptualisierung der Biodiversität sowohl deren instrumentellen Wert hervorheben, wie auch die breitere Bedeutung aufnehmen, die sie für viele Menschen hat.

Auch mit der Konzeptionalisierung als Informationsquelle wird der instrumentelle Wert betont. Biodiversität wird als Ausgangspunkt für notwendige, nützliche oder angenehme Produkte verstanden. Wir haben gewisse Produkte nur dank der Biodiversität und sollten jene deshalb mit Blick auf weitere Produkte schützen. Aber der Begriff »Quelle« scheint mir geeignet, auch die weiterreichende, oft persönliche Bedeutung der Biodiversität zu erfassen. Man spricht von Quellen der Motivation, Freude, Inspiration, Emotion oder Sinngebung. Dabei ist eine Quelle ein Anstoß zu einer eigenen Entwicklung und Identitätsbildung. Demnach ist Biodiversität nicht nur Quelle von nützlicher Information, sondern auch von anderen wichtigen Aspekten unseres Lebens. Während man sich im Kontext des Vorteilsausgleichs auf die Biodiversität *als Informations*quelle konzentrieren könnte, sollte man sie auch als Quelle anderer Aspekte menschlichen Lebens begreifen. Es fließen also auch relationale oder kulturelle Werte in dieses Konzept ein. Ich meine, dass man damit der Wichtigkeit und vielseitigen Bedeutung, welche die Biodiversität für viele Menschen hat, besser gerecht wird.[15] In einem solch relationalen Verständnis hat eine Quelle eher den Stellenwert als ein aktives Element, mit dem man interagiert und nicht als Rohstoff, über den man frei verfügt. Dieser Blick auf die Quelle und die Zuschreibung von Bedeutsamkeit und Eigenständigkeit kann seinerseits Ausgangspunkt sein für eine ethische Argumentation. Es kann beispielsweise argumentiert werden, dass gewisse moralische Tugenden wie Rücksicht oder Respekt an eine solche Interaktion und Beziehung gekoppelt sind. Daraus könnte man in der Praxis auch entsprechende Pflichten im Umgang mit einer solchen Quelle ableiten.

15 Damit könnte man neben Verteilungsgerechtigkeit auch mehr Anerkennungsgerechtigkeit für unterschiedliche Wertschätzungen in das Vorteilsausgleichsmodell einfliessen lassen (vgl. Martin/McGuire/Sullivan 2013).

Schluss

Ich habe in diesem Aufsatz die Konzeptualisierung der Biodiversität als genetische Ressourcen kritisiert und argumentiert, dass das zugrunde liegende Verständnis der Bedeutung, welche die Biodiversität für Menschen hat, nicht gerecht wird, da es zu instrumentell und reduktionistisch ist. Zudem fördert diese Konzeptionalisierung reduktionistische Vorstellung, dass Biodiversität als eine Art Rohstoff zur menschlichen Verfügung existiert. Ich habe »Biodiversität als Informationsquelle« als ein alternatives Verständnis von Biodiversität eingeführt, um einen anderen Zugang zu deren Nutzung und Schutz zu eröffnen. Dieses Verständnis ist zugegebenermassen vager, aber erlaubt genau dadurch, der vielseitigen Bedeutung der Biodiversität besser gerecht zu werden. Obwohl man theoretisch auch von Rechten über eine Quelle sprechen könnte, kann man die Bedeutsamkeit der Biodiversität als Informationsquelle ohne Bezug auf Rechte erfassen. Dabei anerkennt und achtet man eine solche Quelle als etwas Aktives, Dynamisches, Vielseitiges, Wirkungsvolles und Produktives. In diesem Sinne geht diese Konzeptualisierung – im Gegensatz zu jener als natürliche Ressourcen – nicht automatisch mit einer Reduktion der Bedeutung der Biodiversität auf ihren Nutzen einher. Die Biodiversität bleibt ein verwundbares, bewundernswertes, nicht leicht zu erfassendes Ganzes, dessen Schutz in unserer Verantwortung liegt. Das Ziel dieses Ansatzes ist es damit, zum Naturschutz zu motivieren, indem man ihn an unsere Interaktion mit der Biodiversität zurückbindet und an unsere Verantwortung appelliert. Die Stärke liegt dabei darin, dass die individuelle Lebensgeschichte und Bedeutung der Natur für den einzelnen Menschen betont wird. Damit soll kontextsensitiv über eine gesetzliche Pflicht hinaus motiviert werden, die Natur in moralische Überlegungen miteinzubeziehen. Im politischen Kontext könnte man diese Bedeutung der Natur aber auch abstrahieren, und neben der Festsetzung eines Vorteilsausgleichregimes gegenüber anderen Menschen daraus auch Fürsorgepflichten gegenüber der Natur ableiten, ohne direkt auf moralische Rechte »über« die Natur oder Rechte »der« Natur zurückzugreifen.

Literatur

Armstrong, Chris (2014): »Against ›permanent sovereignty‹ over natural resources«, in: *Politics Philosophy Economics* 14 (2), S. 129–151.

Brody, Baruch A. (2010): »Intellectual Property, State Sovereignty, and Biotechnology«, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal* 20 (1), S. 51–73.

Chan, Kai M. A. et al. (2016): »Opinion: Why protect nature? Rethinking values and the environment«, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 113 (6), S. 1462–1465.

De Jonge, Bram/Korthals, Michiel (2006): »Vicissitudes of Benefit Sharing of Crop Genetic Resources: Downstream and Upstream«, in: *Developing World Bioethics* 6 (3), S. 144–157.

Deplazes-Zemp, Anna (2018a) »Commutative Justice and Access and Benefit Sharing for Genetic Resources«, in: *Ethics, Policy & Environment* 21 (1), S. 110–126.

Deplazes-Zemp, Anna (2018b): »›Genetic resources‹, an analysis of a multifaceted concept«, in: *Biological Conservation* 222, S. 86–94.

Deplazes-Zemp, Anna (2019): »A global biodiversity fund to implement distributive justice for genetic resources«, in: *Developing World Bioeth* 19, S. 235–244.

Deplazes-Zemp, Anna/Chapman, Mollie (2020): »The ABCs of relational values: environmental values that include aspects of both intrinsic and instrumental valuing«, in: *Environmental Values,* letzter Zugriff 01.03.2021, https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/191717/8/2020_AM_2465-Deplazes_Zemp.pdf.

Luck, Gary W./Chan, Kai M. A./Eser, Uta/Gomez-Baggethun, Erik/Matzdorf, Bettina/Norton, Bryan/Potschin, Marion B. (2012): »Ethical Considerations in On-Ground Applications of the Ecosystem Services Concept«, in: *Bioscience* 62 (12), S. 1020–1029.

MA (Millenium Ecosystem Assessment) (2005): »Ecosystems and Human Well-being, Biodiversity Synthesis«, letzter Zugriff: Juli 2016, http://www.millenniumassessment.org/en/Synthesis.html.

Maier, Donald S. (2012): *What's So Good About Biodiversity? A Call for Better Reasoning About Nature's Value*. Dordrecht: Springer.

Martin, Adrian/McGuire,Shawn/Sullivan, Sian (2013): »Global environmental justice and biodiversity conservation«, in: *The Geographical Journal* 179 (2), S. 122–131.

McCauley, D. J. (2006): »Selling out on nature«, in: *Nature* 443 (7107), S. 27–28.

Newman, Jonathan, A./Varner, Gary E./Linquist, Stefan (2017): *Defending Biodiversity, Environmental Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Norton, Bryan G. (1989): »The cultural Approach to Conservation Bioloy«, in John Benson (Hg.): *Environmental Ethics, An introduction with readings (2000)*, S. 143–151. London, New York: Routledge.

Redford, Kent H./Adams, William M. (2009): »Payment for Ecosystem Services and the Challenge of Saving Nature«, in: *Conservation Biology* 23 (4), S. 785–787.

Ruiz Muller, Manuel (2015): *Genetic Resources as Natural Information, Implications for the Convention on Biological Diversity and Nagoya Protocol*. London, New York: Earthscan, Routledge.

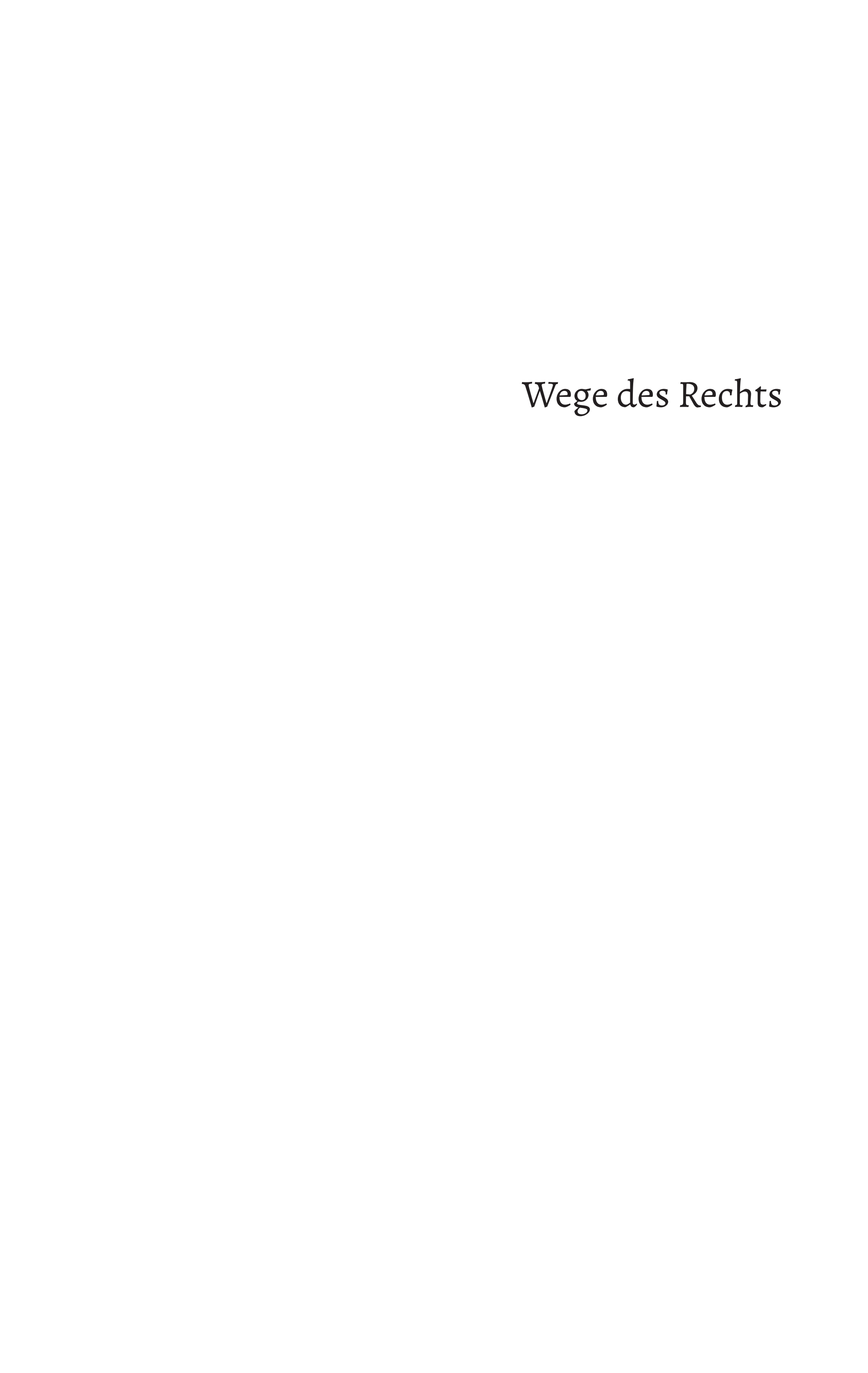
Schriijver, Nico (1997): *Sovereignty over Natural Resources*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shrader-Frechette, Kristin (2002): *Environmental Justice: Creating Equity, Reclaiming Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Soma, Katrine (2006): »Natura economica in Environmental Valuation«, in: *Environmental Values* 15, S. 31–50.

Vogel, Joseph Henry (1994): *Genes for Sale, Privatization as a Conservation Policy*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Walker, Gordon (2012): *Environmental Justice, Concepts, Evidence and Politics*. London, New York: Routledge.



Wege des Rechts

Die Rechte der Natur: Über das Recht auf Existenz[1]

Alberto Acosta

»Die Fortschritte des kosmischen Wissens wurden durch alle Gewaltthätigkeiten und Gräuel erkauft, welche die sogenannten *civilisirenden Eroberer* über den Erdball verbreiten.«
(Alexander von Humboldt [1845–1862]: 337)

Die als Fortschritt verstandene mechanistische und unbegrenzte Akkumulation materieller Güter hat keine Zukunft. Immer deutlicher und besorgniserregender zeichnen sich die Grenzen eines Lebensstils ab, der getragen ist von der ideologischen Vorstellung eines anthropozentrischen Fortschritts. Wenn wir verhindern wollen, dass die Belastbarkeit und Widerstandskraft der Erde kollabiert, müssen wir aufhören, die natürlichen Ressourcen als Bedingung für wirtschaftliches Wachstum oder als bloßen Gegenstand entwicklungspolitischer Maßnahmen anzusehen. Und ganz sicher müssen wir einsehen, dass sich Humanität immer in Gemeinschaft realisiert: mit und in Abhängigkeit von anderen Menschen, die als integraler Bestandteil der Natur nicht beanspruchen dürfen, sich über sie zu erheben.

Das bringt uns zu der Einsicht, dass die Natur als gesellschaftliches Konstrukt, das heißt, als ein von Menschen konzipierter Begriff, umfassend revidiert und neu interpretiert werden muss, wenn wir das menschliche Leben auf dem Planeten nicht aufs Spiel setzen wollen. Jede Überlegung hat mit der Einsicht zu beginnen, dass die Menschheit nicht außerhalb der Natur steht, und dass für sie biophysische Grenzen gelten.

Rechte der Natur einzuführen, bedeutet nicht, sich von der Vernunft zu verabschieden, um sich aus Angst und Bestürzung über den Gang der Welt in Mystizismen alter und neuer Prägung oder in politische Irrationalismen zu

1 Gekürzte Fassung des Textes »Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia« aus dem Band »La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política«, herausgegeben von Alberto Acosta und Esperanza Martínez, Ediciones Abya-Yala, Quito/Ecuador, 2011, S. 317–367. Mit freundlicher Genehmigung von Alberto Acosta. Der Autor dankt Joan Martínez Alier, José María Tortosa, Eduardo Gudynas, Agustín Grijalva und Esperanza Martínez für ihre Beiträge und Kommentare.

flüchten. Keineswegs wird damit eine Abkehr von rationalen Prinzipien angestrebt. Im Übrigen sei daran erinnert, dass es in den Vereinigten Staaten von Amerika bis heute Gruppierungen von »Kreationisten« gibt, die Darwin ebenso leugnen, wie es einst die viktorianischen Bischöfe taten.

Seit Urzeiten haben die Menschen die Natur erforscht, und es war unvermeidlich, ja unverzichtbar, dabei auf zunehmend wissenschaftliche Methoden zurückzugreifen. Unbestreitbar ist aber auch, dass manche der entwickelten Techniken in der Praxis schädliche Nebeneffekte hatten und haben. Nicht alle wissenschaftliche Forschung und nicht alle aus ihr hergeleiteten Technologien sind gut oder gut verwendet worden. Die Erforschung der Radioaktivität zum Beispiel war nicht zuletzt auch für den Bau von Atombomben verantwortlich und hat bei den beteiligten Physikern selbst Zweifel und reumütige Reaktionen ausgelöst. Eine solche Forschung und solche Technologien sind in höchstem Maße fragwürdig. Und das gilt keineswegs nur für sie. Viele auf dem Einsatz von Chemie und auf reduktionistischen Konzepten wie dem Prinzip der Monokultur basierende agrartechnische Verfahrensweisen haben zu einem Verlust von Biodiversität geführt. Die Liste ließe sich verlängern.

Am Ursprung der heutigen Ökologiebewegung stehen die Bewunderung und der Respekt für die Natur sowie eine Identifizierung mit ihr, Empfindungen also, die nicht vom Streben nach Dominanz über die Natur, sondern von Neugierde und Liebe geprägt sind. Was nicht heißt, dass nicht auch dort ein wissenschaftliches Verständnis von Natur anzutreffen ist.

Lateinamerika als große Naturexportregion

Vor mehr als fünfhundert Jahren wurde unsere *Abya Yala*[2] wie Afrika und Asien als Rohstofflieferantin in den Weltmarkt integriert. Aus dieser Region stammten Gold, Silber und Edelsteine, die die Expansion des spanischen Weltreiches, vor allem aber auch den Aufstieg des Kapitalismus in Zentraleuropa finanzieren sollten. Dieser Reichtum ließ das Zentrum des Weltsystems von Asien (das seine eigenen internen Krisen hatte, vor allem China) nach Europa übergehen. Seit jener Zeit haben die amerikanischen Länder,

2 Anmerkung der Redaktion: Eine aus der indigenen Kosmologie stammende und in der postkolonialen Theorie verwendete Bezeichnung für Nord- und Südamerika in Abgrenzung zu den westlichen Begriffen Neue Welt oder Amerika.

vor allem die des Südens, im internationalen Kontext eine unterwürfige Rolle übernommen, zuständig für die Förderung von natürlichen Rohstoffen für den Weltmarkt.

Nach der Unabhängigkeit von Spanien setzten die Länder Lateinamerikas diesen Export von natürlichen Rohstoffen fort, so wie sie es zuvor als Kolonien getan hatten. Das Bestreben, die Natur zu beherrschen, mit dem Ziel, sie in exportfähige Produkte zu verwandeln, ist in dieser Region seither ungebrochen.

Die bedrohten Grenzen der Natur

Gegen diese veraltete Vorstellung von Naturbeherrschung und -ausbeutung, die von einer tiefen Trennung von Ökonomie und Ökologie getragen wird und wachsende globale Krisen verursacht, sind auf unterschiedlichsten Ebenen warnende Stimmen laut geworden.

Vor beinahe vierzig Jahren hat die Welt die Warnung gehört: Die Natur ist endlich. Jetzt, wo die globalen Grenzen der Nachhaltigkeit buchstäblich überschritten werden, ist es unumgänglich, nach universalen ökologischen Lösungen zu suchen.

Angesichts dieser Herausforderungen zeigt sich, wie dringlich es ist, Nachhaltigkeit auf der Grundlage von Belastbarkeit und Resilienz der Natur neu zu denken. Die Aufgabe besteht mit anderen Worten darin, die wahren Ausmaße der Nachhaltigkeit anzuerkennen, die den anthropozentrischen Forderungen keinesfalls untergeordnet werden dürfen. Das verlangt eine neue Ethik, um das Leben insgesamt anders zu organisieren. Wir müssen einsehen, dass uns die herkömmliche Entwicklung in eine Sackgasse führt. Die Grenzen der Natur, die in beschleunigtem Maße von anthropozentrisch geprägten Lebensstilen gesprengt und durch die Anforderungen der Kapitalakkumulation zusätzlich belastet werden, machen sich zunehmend bemerkbar und geraten nachhaltig in Gefahr.

Die Aufgabe scheint einfach, ist aber außerordentlich komplex. Anstatt an der Trennung zwischen Mensch und Natur festzuhalten, braucht es ein erneutes Zueinanderfinden beider Sphären. Das gleicht dem Versuch, den gordischen Knoten erneut zu knoten, der kraft einer räuberischen und offenkundig unhaltbaren Lebensvorstellung zerschlagen wurde. Bruno Latour sagt: »Es geht darum, den gordischen Knoten neu zu knüpfen und so oft wie

nötig den Schnitt zu überbrücken, der gesichertes Wissen und bestehende Machtverhältnisse trennt, oder sagen wir: Natur und Kultur.«[3]

Damit diese zivilisatorische Transformation gelingt, muss zunächst die Natur dem Markt entzogen werden.[4] Wirtschaftliche Ziele müssen sich den Funktionsgesetzen der Natur unterordnen, ohne dabei die Menschenwürde aus den Augen zu verlieren und immer mit dem Ziel, die Lebensqualität der Menschen zu sichern.

Die Rechte der Natur oder das Recht auf Existenz

Die Erklärung der Rechte der Natur in der ecuadorianischen Verfassung von 2008, also die Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt, zusätzlich verbunden mit einem Recht auf Wiederherstellung im Fall ihrer Zerstörung, markiert einen Einschnitt in der Geschichte der Menschheit. Nicht minder bedeutsam war die Einbeziehung des Begriffs *Pacha Mama* als Synonym für Natur, insofern damit ein Bekenntnis zur Multinationalität und Interkulturalität abgegeben wurde.

Die Debatte innerhalb der Verfassungsgebenden Versammlung in Montecristi war komplex. Mehrere Versammlungsteilnehmer, auch aus dem Block der regierungstreuen Mehrheit, sowie hochrangige Vertreter der Regierung selbst, wandten sich gegen eine Aufnahme der Rechte der Natur in die Verfassung, bezeichneten sie sogar als »Idiotie«[5]. Außerhalb der

3 Latours Beitrag wirft tiefgreifende anthropologische Debatten über die Trennung zwischen der einen Natur und den vielen Kulturen auf. Durch die Verbindung beider Sphären gewinnt die Politik eine ganz neue Aktualität.

4 Hier sei daran erinnert, dass der bekannte Rechtsphilosoph Luigi Ferrajoli durch seine Theorie der Dekommodifizierung der Menschenrechte eine Basis schafft, um beispielsweise den freien Zugang zu Bildung, Gesundheit und Wohnraum sowie andere Grundbedürfnisse des Menschen zu gewährleisten.

5 Alexis Mera, Rechtsberater des Präsidentenbüros, schrieb dem Verfasser dieser Zeilen während der Verfassungsdebatte am 10. Juli 2008 in einer elektronischen Mitteilung: »Das ist kein ideologisches, sondern ein technisches Problem. Ich bin mit allen erdenklichen Maßnahmen zum Schutz der Natur einverstanden. Ich bin sogar zu der persönlichen Überzeugung gelangt, dass man die Ölvorkommen im ITT (benannt nach den drei, bei Probebohrungen entdeckten Ölquellen Ishpingo, Tambococha und Tiputini im Yasuní-Nationalpark) nicht ausbeuten darf. Nun besteht das System der Rechtssubjekte auf diesem Planeten seit annähernd 2500 Jahren. […] Das Recht, und darin besteht der Unterschied, ist darauf ausgerichtet, die menschlichen Verhältnisse zu regeln, Dreh- und Angelpunkt gesellschaftlicher Entwicklung zu sein, die, das steht außer

Versammlung wurden die Rechte der Natur von konservativen Juristen als »begrifflicher Unsinn« abgestempelt; sie waren und sind grundsätzlich nicht imstande, die sich vollziehenden Änderungen zu begreifen. Es fällt ihnen schwer zu verstehen, dass die Welt in ständigem Wandel begriffen ist.

Im Laufe der Rechtsgeschichte schien jede Erweiterung von Rechten zunächst undenkbar. Die Emanzipation der Sklaven oder die Ausweitung der Rechte von Afroamerikanern, Frauen und Kindern wurden einst abgelehnt, da man sie als völlig abwegig empfand. Es war erforderlich, dass im Laufe der Geschichte »das Recht, Rechte zu besitzen« Anerkennung fand, und das gelang immer erst durch einen politischen Kraftakt, die entsprechenden Gesetze zu ändern, die diese Rechte verweigerten. Oftmals hatten gerade jene, die sich der Ausweitung von Rechten widersetzten, keine Skrupel, die Übertragung menschenähnlicher Rechte auf juristische Personen zu fördern… eine der größten Fehlentwicklungen des Rechts.

Die Natur aus diesem Zustand eines rechtlosen Subjekts oder bloßen Besitzgegenstands zu befreien und ihr die Anerkennung als Rechtssubjekt zu verschaffen, erforderte und erfordert also eine politische Anstrengung. Dieser Schritt ist fundamental, wenn wir uns einig sind, dass alle Lebewesen den gleichen ontologischen Wert besitzen, was nicht impliziert, dass alle gleich seien.

Die Natur mit Rechten auszustatten, bedeutet also, ihren Übergang von einem Objekt zu einem Subjekt politisch voranzutreiben, als Teil eines hundertjährigen Prozesses der Ausweitung der Rechtssubjekte, wie ihn der schweizerische Jurist Jörg Leimbacher schon 1988 angemahnt hatte. Leimbacher zufolge ist der Kern der Rechte der Natur die Rückgewinnung des »Rechts auf Existenz« gerade auch der Menschen selbst (und darüber hinaus sämtlicher Lebewesen). Das ist ein wesentlicher Aspekt der Rechte der Natur, insofern er eine strukturelle und komplementäre Verbindung zu den Menschenrechten unterstreicht.

Wir werden jedenfalls nicht müde, mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, dass der Mensch nicht außerhalb der Natur leben kann. Für ihren

---

Zweifel, in Einklang mit der Natur erfolgen muss. Darum können nur Personen Rechte zuerkannt und Verpflichtungen übertragen werden. Wäre die Natur ein Rechtssubjekt, würde das bedeuten, dass jemand sie vertreten muss, was idiotisch ist, und außerdem würde dieser Jemand gegen menschliches Handeln Einspruch erheben können. Das beträfe nicht nur die Biodiversität, sondern auch Fliegen und Küchenschaben, die man wird vertreten müssen. Wer? Und die Bakterien, die Viren? Streng genommen müsste man dann die WHO dafür verklagen, dass sie die Pocken ausgemerzt hat, da der Virus ja auch Teil der Natur ist und wir eine ›wertvolle‹ Spezies ausgerottet haben.«

dauerhaften Erhalt zu sorgen, ist daher unverzichtbar, um menschliches Leben auf dem Planeten sicherzustellen.

Die politische Gunst der Stunde des verfassungsgebenden Moments, die intensiv geführte Debatte und das Engagement einer Gruppe von Versammlungsteilnehmern sowie der Beitrag zahlreicher Fachleute auf dem Gebiet, einschließlich des unterstützenden Textes von Eduardo Galeano (2008), in dem er die Bedeutung der in Montecristi geführten Diskussion hervorhob, haben es nach harter Arbeit schließlich möglich gemacht, diesem Bestreben zum Erfolg zu verhelfen. Unbedingt müsste man in diesem Zusammenhang all die Beiträge und Kämpfe seitens der indigenen Welt hervorheben, deren Leben untrennbar mit der *Pacha Mama* verbunden ist.

Abgesehen davon, dass die Natur einen lebendigen Teil der indigenen Kosmovision bildet, der zufolge die Menschen tief in der Natur verwurzelt sind, hat die Vorstellung, man müsse der Natur Rechte verleihen, selbst in der westlichen Welt seine Vorläufer. So wurde der Gedanke etwa im zwanzigsten Jahrhundert von Italo Calvino aufgegriffen. Sein Roman *Der Baron auf den Bäumen* (1960), zweiter Band der Trilogie *Unsere Vorfahren*, erzählt die Geschichte von Cosimo Piovasco di Rondò, der eines Tages beschließt, sein ganzes weiteres Leben auf Bäumen zu verbringen. Und während der Französischen Revolution erarbeitet er dort oben den »Entwurf einer Verfassung für ein republikanisches Staatswesen mit Erklärung der Menschenrechte, der Rechte der Frauen, der Kinder, der Haustiere, und der wilden Tiere, einschließlich der Vögel, Fische und Insekten, sowie der Bäume, Gemüse und Gräser« (ebd.: 434). Zweifellos ein Vertragswerk der existenziellen Selbstbehauptung und eines für seine Zeit bemerkenswerten Aufbegehrens.

Daneben gibt es aber, und auch das ist wichtig, wissenschaftliche Argumente, die Erde als einen lebendigen Superorganismus anzusehen. James Lovelock (1992), Lynn Margulis (2018), Elisabet Sahtouris (1998) und José Luntzenberg haben diesen lebendigen Superorganismus als Gaia beschrieben, nach einer der Gestalten in der griechischen Mythologie, die die Vitalkraft der Erde verkörpern. Dieser extrem komplexe Superorganismus, der des Schutzes bedarf und den es zu stärken gilt, verfügt über personale Würde und eigene Rechte, denn alles, was lebt, besitzt einen Wert an und für sich, unabhängig von seinem Gebrauch durch den Menschen.

Darüber hinaus gibt es kosmologische Argumente, die Erde und das Leben auf ihr als Momente eines gewaltigen Evolutionsprozesses des Universums zu verstehen. Das menschliche Leben ist dann ein Moment des weltumspannenden Lebens. Und damit dieses Leben bestehen und sich reprodu-

zieren kann, müssen alle zu seinem Erhalt erforderlichen Voraussetzungen gegeben sein.

Bei all diesen Vorstellungen ist, wie Leonardo Boff (2014) hervorhebt, der Charakter wechselseitiger und rückwirkender Querverbindungen zwischen allem Seienden unbedingt zu beachten: Alles hängt mit allem zusammen, in allen Punkten und unter allen Bedingungen, so wie es die indigenen Pacha-Mama-Vorstellungen aufzeigen. Ein überliefertes Wissen, das auch in anderen Weltgegenden gegenwärtig war. So gibt etwa Vandana Shiva (2009) zu Bedenken:

»Noch bis vor kurzer Zeit verstanden sich die Inder als Aranya Sanskriti oder Zivilisation des Urwalds. Nach den Worten des Dichters Rabindranath Tagore besteht die Besonderheit der indischen Kultur in ihrer Definition des Lebens im Urwald als der höchsten Form kultureller Entwicklung. […] Heute haben wir Probleme, unsere wesentlichen, das Leben und den Kern unserer zivilisatorischen Identität tragenden Systeme zu bewahren, weil wir das einigende Prinzip des Lebens in Verschiedenheit, des demokratischen Pluralismus, geopfert haben, das zum Prinzip der indischen Zivilisation geworden war.«

Weil uns bewusst ist, dass es nicht einfach sein wird, diese Veränderungsprozesse in einem einzelnen Land Gestalt werden zu lassen,[6] können wir davon ausgehen, dass ihre Anerkennung auf globaler Ebene noch ungleich komplizierter sein wird. Vor allem in dem Maße, wie sie die Privilegien der nationalen und internationalen Machtzirkel berühren, die alles Menschenmögliche unternehmen werden, diesen Befreiungsprozess zu torpedieren. Mehr noch, seit dem Inkrafttreten der Rechte der Natur ist es unabdingbar, eine postkapitalistische Gesellschaftsordnung anzustreben, was einen Freiheitskampf erforderlich macht, der als politisches Projekt mit der Erkenntnis beginnt, dass das kapitalistische System seine eigenen biophysischen Existenzbedingungen zerstört.

Mit einem verfassungsrechtlichen Rahmen für Veränderungen wie dem Vertragswerk von Montecristi besteht nun die Aufgabe darin, auf demokratischem Wege den Kampf für das Leben in Angriff zu nehmen, denn das ist es, was in Wirklichkeit auf dem Spiel steht. Und sicher wird man eine internationale Strategie entwickeln müssen, um den vielen in der ecuadorianischen Verfassung verbrieften zukunftsweisenden Grundsätzen zum Durch-

6 Trotz der erwähnten verfassungsrechtlichen Fortschritte hat man seit Inkrafttreten der neuen Verfassung im Oktober 2008 bezüglich der Umsetzung ihrer Normen einen komplizierten Weg beschritten. Es gibt mehrere, von der Exekutive angestrengte Gesetze, die auf dem Gebiet des Umweltschutzes und der Rechte der Natur im Besonderen gegen Prinzipien der Verfassung verstoßen.

bruch zu verhelfen, etwa indem man die Erklärung der universellen Rechte der Natur ebenso vorantreibt wie die Einrichtung eines internationalen Gerichtshofs, der Umweltvergehen ahndet.

Bevor wir einige Überlegungen darüber anstellen, wie die Rechte der Natur in die internationale Politik einbezogen werden könnten, wollen wir kurz zu dem zweifellos engen Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Naturrechten sowie zu einigen offensichtlichen Unterschieden Stellung nehmen.

Die Menschenrechte und die Rechte der Natur

Das Inkrafttreten der Rechte der Natur verlangt nach tiefgreifenden Veränderungen. Eduardo Gudynas lässt keinen Zweifel daran, dass sie den Übergang vom gegenwärtigen Anthropozentrismus hin zu einem Biozentrismus erfordern. Ein Übergang, der einen nachhaltigen und vielfältigen Veränderungsprozess nötig macht.[7] Die Aufgabe besteht nach den Worten von Roberto Guimarães (2004) darin, Gesellschaft und Wirtschaft so zu organisieren, dass die Integrität natürlicher Prozesse gewahrt bleibt und die Energie- und Rohstoffströme in der Biosphäre sichergestellt sind, ohne dabei den Schutz der Biodiversität des Planeten zu vernachlässigen.

Dieser weltweit richtungweisende Beschluss, die Natur als Rechtssubjekt zu definieren, ist eine avantgardistische Antwort auch und vor allem auf die gegenwärtige zivilisatorische Krise. Und als solche wurde sie von weiten Teilen der internationalen Gemeinschaft begriffen, in denen man sich bewusst ist, dass unmöglich an einem Raubbau treibenden Gesellschaftsmodell festgehalten werden kann, das sich auf den Kampf des Menschen gegen die Natur gründet. Die Gleichsetzung von Wohlstand und Reichtum mit der Anhäufung materieller Güter und die damit verbundenen Erwartungen auf grenzenloses Wachstum und unbegrenzten Konsum sind nicht mehr tragfähig. Man kann sich in dem Zusammenhang auch nicht der Einsicht verschließen, dass die verfügbaren Instrumente zur Analyse dieser Sachverhalte ausgedient haben. Es sind Instrumente, die das überkommene zivilisatorische Muster als naturgegeben und unvermeidlich suggerieren. Ihre Er-

7 Es wird ein im Wesentlichen politischer Transitionsprozess sein, der uns dazu ermahnt, die Frage der Macht permanent mitzudenken.

kenntnisse sind einem kolonialen und eurozentristischen Schema verhaftet, wie der venezolanische Soziologe Edgardo Lander (2009) richtig anmerkt.

Auf keinen Fall darf man die Rechte der Natur mit denen der indigenen Völker verwechseln. Die eurozentristische Perspektive neigt dazu, die Natur mit den »Wilden« gleichzusetzen, oder anders ausgedrückt: Die »Kultur, das sind wir«, die zivilisierte westliche Welt, und die Natur, das sind die »Eingeborenen«; das wäre eine grobe Fehleinschätzung. Gleichermaßen bedenklich wäre es, wenn seitens der indigenen Welt die Rechte der Natur als ein Versuch angesehen würden, ihren Gemeinschaften von außen Vorschriften zu erteilen und damit ihre Selbstbestimmungsrechte einzuschränken.

Mit der Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt, im Streben nach jenem unverzichtbaren Gleichgewicht zwischen der Natur und den Bedürfnissen der Menschen, werden die traditionellen Fassungen des Grundrechts auf eine gesunde Umwelt überwunden, wie sie seit langem auch in lateinamerikanischen Verfassungstexten vorhanden sind. Streng genommen muss man hier klar unterscheiden, und Eduardo Gudynas (2009) weist darauf hin, dass das Recht auf eine gesunde Umwelt zu den Menschenrechten zu zählen ist und nicht notwendigerweise Rechte der Natur impliziert. Mit dieser Unterscheidung soll deutlich gemacht werden, dass die klassischen Fassungen der Menschenrechte der dritten Generation, das heißt, die Rechte auf eine gesunde Umwelt oder Lebensqualität, im Wesentlichen anthropozentrische Konzepte sind und von den Rechten der Natur gesondert betrachtet werden müssen. Gleichwohl muss man das Konzept eines Rechts auf gesunde Umwelt in der epistemologischen Tradition des Südens ideologisch infrage stellen, wie Boaventura de Sousa Santos dies tut. Mehr noch, es ist offensichtlich, dass man das Recht auf eine gesunde Umwelt nicht wird garantieren können, wenn nicht zugleich auch die Rechte der Natur respektiert werden. Hier zeigt sich erneut die Notwendigkeit, eine korrekte und strategische Verbindung zwischen Menschenrechten und den Rechten der Natur zu etablieren.

Bei den Menschenrechten steht die einzelne Person im Mittelpunkt. Hier haben wir es mit einer anthropozentrischen Sichtweise zu tun. Bei den politischen Rechten, den Menschenrechten der ersten Generation (den sogenannten »Abwehr- und Freiheitsrechten«), gesteht der Staat seinen Bürgern Rechte zu, die einer individualistischen und individualisierenden Sichtweise verpflichtet sind. Bei den im UN-Sozialpakt formulierten wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten, auch bekannt als Menschenrechte der dritten Generation, sind die Umweltrechte mit einbezogen,

konkret das Recht des Menschen auf gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe und auf eine gesunde, unbelastete Umwelt. Verhindert werden sollen Armut und Umweltzerstörung, die einen negativen Einfluss auf das Leben der Menschen haben.

Die Menschenrechte der ersten Generation bewegen sich im Rahmen der klassischen Vorstellung von Gerechtigkeit: Gleichheit vor dem Gesetz, die Zusicherung bürgerlicher Rechte etc. Die Umsetzung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte eröffnet das Feld der sozialen oder Verteilungsgerechtigkeit und ist auf Armutsbekämpfung ausgerichtet. Die Rechte der dritten Generation formulieren zusätzlich Umweltrechte, durch die vor allem Forderungen armer und marginalisierter Gruppen bei der Verteidigung ihrer durch Umweltzerstörung beeinträchtigten Lebensqualität unterstützt werden. In solchen Fällen, wo die Umwelt geschädigt wurde, können Menschen Entschädigungen, Wiedergutmachung und/oder Ausgleichzahlungen erhalten.

Vergessen wir nicht, dass es auch noch die schwer fasslichen, kollektiven Rechte der sogenannten vierten Generation gibt, die mit Umweltrecht und bioethischen Aspekten in Verbindung stehen.

In der Verfassung von Montecristi leiten sich von den umweltbezogenen Rechten, also den Rechten der dritten Generation, fundamentale Verfassungsmandate ab. Ein Schlüsselmandat betrifft Prozesse der Dekommodifizierung der Natur, also der Verringerung ihrer Marktabhängigkeit, wie sie im Zuge der Wasserprivatisierung oder der Einführung merkantiler Kriterien für die Kommerzialisierung von Ökosystemleistungen entstanden ist.[8] Konkret heißt es in Artikel 74 der Verfassung von Montecristi: »Die privatwirtschaftliche Aneignung von Ökosystemleistungen ist nicht zulässig; Produktion, Bereitstellung, Verwendung oder Nutzbarmachung derselben regelt der Staat.«[9]

In der Verfassungsgebenden Versammlung von Montecristi wurde Wasser zum unveräußerlichen Menschenrecht erklärt. Wasser kann also nicht länger als Wirtschaftsgut behandelt werden. Darum wurde eingangs der

8 Gleichwohl kann man die Verwendung ökonomischer Werte als eine Weise menschlicher Wertbestimmung nicht ausschließen, weil sie in bestimmten Momenten von Nutzen sein können, vor allem wenn es darum geht, politische Schritte im Prozess des Übergangs vom Anthropozentrismus zum Biozentrismus zu entwerfen und zu konkretisieren.

9 »Environmental services shall not be subject to appropriation; their production, delivery, use and development shall be regulated by the State.« Der Text findet sich auf der Internetseite der »Political Database of the Americas« der Edmund A. Walsh School of Foreign Service der Georgetown University, Washington, USA.

Ecuadorianischen Verfassung in Artikel 12 verfügt, »das Menschenrecht auf Wasser ist fundamental und unabdingbar. Wasser ist ein strategisches nationales Gut des öffentlichen Gebrauchs, unveräußerlich, unbeschränkt, unpfändbar und lebensnotwendig.«

Diese Bestimmungen der Verfassung sind von weitreichender Bedeutung.

- Als Menschenrecht unterliegt das Wasser nicht länger als Ware den Gesetzen des freien Marktes; überwunden wurde damit zugleich auch das Verständnis seiner »Verbraucher« als »Kundinnen und Kunden«, womit nur diejenigen bezeichnet sind, die es sich leisten können, um nun wieder alle Bürgerinnen und Bürger einzuschließen.
- Als nationales strategisches Gut, kehrt das Wasser in die Kontrolle des Staates zurück, der wieder die Rolle des alleinigen Wasserversorgers übernimmt; eine Rolle, die der Staat sehr effizient auszufüllen vermag, wie sich in der Praxis gezeigt hat.
- Als nationales Erbe unterliegt das Wasser einer langfristigen, also künftige Generationen mitberücksichtigenden Perspektive, wodurch es den kurzfristigen Verwertungsinteressen des Marktes und der Spekulation entzogen bleibt.
- Als Teil der Natur wurde das Wasser in der Verfassung von Montecristi in seiner zentralen Bedeutung für das Leben sämtlicher Arten anerkannt, denn darauf sind die Rechte der Natur ausgerichtet.

Dieser Schritt erwies sich als weltweit richtungweisend. Zwei Jahre nach der Aufnahme des Verfassungsmandats bezüglich des Wassers in Ecuador billigte die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 28. Juli 2010 auf Vorschlag der Regierung des Plurinationalen Staates Bolivien das »Recht auf einwandfreies Trinkwasser und sanitäre Grundversorgung«. Nach dem Wortlaut dieser Erklärung ist dieses Recht »unverzichtbar für den vollen Genuss des Lebens und aller Menschenrechte«.

Die Ernährungssouveränität, die den Schutz des Bodens und den adäquaten Gebrauch des Wassers einschließt, was einen Einsatz für den Schutz tausender Bauern darstellt, die von ihrer Arbeit leben, und darüber hinaus für die würdige Existenz der ganzen Bevölkerung, ist zu einem weiteren Dreh- und Angelpunkt der verfassungsrechtlichen Bestimmungen geworden. Sie müsste zum Ausgangspunkt werden für die Neuausrichtung der Landwirtschaft und sogar für die Wiederherstellung des wahren nationalen Erbes, ihrer Biodiversität. In der Verfassung ist sogar die Not-

wendigkeit vorgezeichnet, die volle Energiesouveränität zu erlangen, ohne die Ernährungssouveränität oder das ökologische Gleichgewicht aufs Spiel zu setzen.

Andererseits liegt bei den Rechten der Natur der Schwerpunkt auf der Natur, die den Menschen freilich einschließt. Die Natur hat einen Wert an sich, unabhängig vom Nutzen für den Menschen und vom Gebrauch, den er von ihr macht. Das ist es, was eine biozentrische Sichtweise ausmacht. Diese Rechte verteidigen keine unberührte Natur, die uns beispielsweise veranlassen würde Ackerbau, Fischfang oder Viehzucht aufzugeben. Diese Rechte verteidigen den Erhalt der Systeme des Lebens, der Zusammenhänge des Lebens. Ihre Aufmerksamkeit richtet sich auf die Ökosysteme, auf die Kollektive, nicht auf Individuen. Man kann Fleisch, Fisch und Getreide essen, wenn sichergestellt ist, dass die Ökosysteme mit ihrer jeweiligen Artenvielfalt erhalten bleiben.

Die Wahrnehmung dieser Rechte steht Einzelpersonen, Gemeinschaften, Völkern oder Nationen zu. Den Gegnern dieses avantgardistischen Vorschlags zum Trotz, lässt die Verfassung in dieser Hinsicht keine Zweifel; in Artikel 71 heißt es: »Die Natur oder Pacha Mama, in der alles Leben sich erneuert und vollzieht, hat das Recht, in ihrer Existenz, im Erhalt und in der Regeneration ihrer Lebenszyklen, in ihrer Struktur, ihren Funktionen und evolutionären Prozessen umfassend respektiert zu werden. Jede Person oder Gemeinschaft, Volk oder Nation, soll von den Behörden die Einhaltung der Rechte der Natur verlangen können. Für die Anwendung oder Auslegung dieser Rechte gelten die in der Verfassung aufgestellten dementsprechenden Prinzipien.«

Die Rechte der Natur, die in diesem Fall vom ecuadorianischen Volk erlassen wurden, das in Vertretung durch die Versammlungsteilnehmer den Verfassungstext entworfen und ihn in einem Referendum am 28. September 2008 mit breiter Mehrheit gebilligt hat, werden als ökologische Rechte geführt, um sie von den Umweltrechten abzugrenzen, die sich aus den Menschenrechten herleiten. Diese ökologischen Rechte sind darauf ausgerichtet, die vitalen Kreisläufe und verschiedenen evolutionären Prozesse der Natur zu schützen, nicht nur bedrohte Arten und Biotope.

Auf diesem Gebiet ist die ökologische Rechtsordnung bestrebt, den Fortbestand und das Überleben der Arten und ihrer Ökosysteme in ihrer Gesamtheit, als Netzwerke des Lebens, sicherzustellen. Die Entschädigung der durch Umweltzerstörung in Mitleidenschaft gezogenen Menschen liegt nicht in ihrer Zuständigkeit. Sie drückt sich in der Wiederherstellung der

betroffenen Ökosysteme aus. Tatsächlich müssen beide Rechtsordnungen gleichzeitig Anwendung finden: das Umweltrecht für Personen und das ökologische Recht für die Natur; es sind strukturell und strategisch verbundene Rechtsordnungen.

Im Grunde müsste man zwei Ebenen unterscheiden. Eine beschreibende, kritisch betrachtende Ebene, auf der die Menschenrechte, insbesondere das Recht auf eine gesunde Umwelt in seiner traditionellen Form, als anthropozentrisch erkennbar werden. Eine zweite normative und rekonstruktive Ebene, auf der eine umfassende und in die Breite wirkende Neufassung der Menschenrechte unter ökologischen Gesichtspunkten erarbeitet wird; denn schließlich entzieht die Zerstörung der Natur der Menschheit jegliche Existenzgrundlagen und verstößt damit gegen sämtliche Menschenrechte. Umgekehrt können die Rechte der Natur, da die Menschen ja ein Teil von ihr sind, nicht von denen der Menschen isoliert betrachtet werden, lassen sich aber auch nicht auf sie reduzieren. Folglich müssen Rechte wie das Recht auf Arbeit, auf Wohnung, auf medizinische Versorgung und sogar das Recht auf Eigentum auch umweltrechtlich verstanden werden. Die ihrem Wesen nach unterscheidbaren Rechte der Menschen und der Natur ergänzen und transformieren einander auf dieser präskriptiven Ebene zu einer Art Recht des Lebens auf das Leben.

Abschließend sei gesagt, und damit komme ich noch einmal auf die Überlegungen von Gudynas (2009) zurück, dass die Rechte der Natur zugleich eine anders gefasste Definition von Staatsbürgerschaft erfordern und begründen, eine, die sich gesellschaftlich und ökologisch herleitet. Diese Formen des Bürgerschaftlichen sind vielfältig, da sie in verschiedenen geschichtlichen und umweltlichen Kontexten stehen und Kriterien ökologischen Rechts einbeziehen, die weit über unsere traditionellen Rechtsvorstellungen hinausgehen. Gudynas spricht in diesem Zusammenhang von »ökologischen Meta-Bürgerschaften«.

Aus dem Spanischen von Christian Hansen

Literatur

Acosta, Alberto (2010): »El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi«, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, Policy Papers 9. Quito.

Acosta, Alberto/Martínez, Esperanza (Hg.) (2009): *Derechos de la Naturaleza – El futuro es ahora*. Quito: Abya-Yala.

Acosta, Alberto (2008): *Bitácora constituyente*. *¡Todo para la patria, nada para nosotros!* Quito: Abya-Yala.

Acosta, Alberto (2001): »Nuevos enfoques para la teoría del desarrollo«, Nachwort zu Reinhold E. Thiel (Hg.): *Teoría del desarrollo-Nuevos enfoques y problemas*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

Boff, Leonardo (2014): »La Madre Tierra, sujeto de dignidad y de derechos«, in: *América Latina en Movimiento* 479.

Calvino, Italo (1960): *Der Baron auf den Bäumen*, aus dem Italienischen von Oswalt von Nostiz. Leipzig: Volk und Welt.

Galeano, Eduardo (2008): »La naturaleza no es muda«, in: *Semanario Brecha*, Montevideo, 18 de abril.

Guimarães, Roberto P. (2004): »Tierra de sombras: Desafíos de la sustentabilidad y del desarrollo territorial y local ante la globalización corporative«, in *Globalización: La euforia llegó a su fin*. Quito: Abya Yala.

Gudynas, Eduardo (2009): »Ciudadanía ambiental y meta-ciudadanías ecológicas: revisión y alternativas en América Latina«, in: Javier Reyes Ruiz/Elba Castro Rosales (Hg.): *Urgencia y utopía frente a la crisis de civilización*, Guadalajara México: Universidad de Guadalajara y Ayuntamiento de Zapopan, S. 58–101.

Lander, Edgardo (2009): »Hacia otra noción de riqueza«, in Alberto Acosta/ Martínez, Esperanza (Hg.): *El Buen Vivir. Una via para el desarrollo.* Quito: Abya-Yala.

Leimbacher, Jörg (1988): *Die Rechte der Natur*. Basel/Frankfurt a. M.: Helbing und Lichtenhahn.

Lovelock, James (1992): *Gaia: Die Erde ist ein Lebewesen*, aus dem Englischen von Jochen Eggert und Marcus Würmli. Bern/München/Wien: Scherz.

Margulis, Lynn (2018): *Der symbiotische Planet*, aus dem Englischen von Sebastian Vogel. Frankfurt a. M.: Westend Verlag.

Murcia, Diana (2009): »El Sujeto Naturaleza: Elementos para su comprensión«, in: *Derechos de la Naturaleza*, Schriftenreihe des Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, Quito: mimeo.

Sahtouris, Elisabet (1998): *Gaia. Vergangenheit und Zukunft der Erde*, aus dem Englischen von Ernst Burkel. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.

Shiva, Vandana (2009): »La civilización de la selva«, in: Alberto Acosta/Esperanza Martínez (Hg.): *Derechos de la Naturaleza – El futuro es ahora*. Quito: Abya-Yala.

von Humboldt, Alexander (1845–1862): *Kosmos*. *Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Stuttgart/Tübingen: Cotta.

Der globale Trend zu Rechten der Natur: Entsteht ein dekoloniales und ökologisches Recht von unten?[1]

Andreas Gutmann

In der globalen Umweltkrise zeigt sich das, was der peruanische Soziologe Aníbal Quijano als Kolonialität bezeichnet: Die Reproduktion kolonialer Macht- und Ausbeutungsstrukturen (Quijano 2016). Während insbesondere der Klimawandel zu einem großen Teil durch die Emissionen der westlichen Industriestaaten verursacht wurde, sind Länder des globalen Südens besonders stark von seinen Auswirkungen betroffen. Auch der Abbau von Rohstoffen, wie etwa Metallen und fossilen Brennstoffen, von denen vor allem der Norden profitiert, verursacht im globalen Süden verheerende Zerstörungen. Rechte der Natur können möglicherweise der Umweltkrise und ihrer Kolonialität etwas entgegensetzen. Ob die weltweite Bewegung für solche Rechte ein derartiges Potential bietet, soll im Folgenden untersucht werden.

Die Umwelt vor Gericht

Die Forderung nach Rechten der Natur ist keinesfalls neu, hat aber in den letzten 15 Jahren einen erheblichen Bedeutungszuwachs erfahren. Wurden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Forderungen, etwa dem Mineral King Valley in den USA (U.S. Supreme Court 1972) oder den Robben der Nordsee (VG Hamburg 1988) als originären Rechtsträger:innen Rechtschutz zu gewähren, von den Gerichten brüsk zurückgewiesen, finden sich heute an verschiedensten Orten der Welt Naturentitäten, die mit eigenen Rechten ausgestattet sind. Eigenrechte der Natur finden sich dabei häufig in den Rechtsordnungen ehemals kolonisierter Länder und setzen sich, indem sie das klassische westlich geprägte Umweltrecht einer Kritik unterziehen, mit der Kolonialität der Umweltkrise und des Rechts auseinander. Hierbei speist

1 Der Text entstand im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Projekts »Die Natur als Rechtsperson« 421427080 –, Andreas Fischer Lescano.

sich die Idee solcher Eigenrechte aus dem Verdacht, dass das bestehende Recht nicht in der Lage ist, die Umwelt effektiv zu schützen (Margil 2015: 150).

Im Umweltrecht besteht anerkanntermaßen ein beträchtliches Vollzugsdefizit (statt vieler: Ramsauer 2014: 170 ff.). Umweltschützende Vorschriften werden häufig nicht durchgesetzt, Umweltverletzungen können nur schwierig vor Gericht gebracht werden. Die Ursache dieser Schwäche des Rechtsschutzes gegen Umweltbeeinträchtigungen kann darin gesehen werden, dass die eigentlichen Schutzobjekte – die Umweltgüter – von umweltschützenden Vorschriften nur indirekt und reflexiv erfasst werden, also mangels eigener Rechtspositionen diesen Schutz nicht effektiv einfordern können. So kann etwa in Deutschland, abgesehen von einigen Ausnahmen für Naturschutzverbände, nur gegen Umweltschädigungen klagen, wer selbst unmittelbar und in besonderer Weise betroffen ist (ebd.: 183 ff.). Betrifft eine Beeinträchtigung der Umwelt wie etwa der Klimawandel lediglich die Allgemeinheit, wird Rechtschutz verwehrt. Die in letzter Zeit vermehrt vor Gericht gebrachten Klimaklagen versuchen diese Beschränkungen zu überwinden, scheitern dabei aber häufig an den Hürden des Gerichtzugangs.

Rechte der Natur wollen diese Defizite überwinden, indem sie der Natur als solcher oder einzelnen Entitäten, wie etwa Flüssen, eigene Rechte zusprechen, die bei Eingriffen in die natürliche Umwelt zu berücksichtigen und gerichtlich einklagbar sind. Da die Natur selbst nicht vor Gericht erscheinen kann, müssen menschliche Vertreter:innen ihre Anliegen vorbringen. Dies stellt das Recht vor keine besonderen Schwierigkeiten, hier kann auf das Prinzip der Stellvertretung zurückgegriffen werden (Fischer-Lescano 2018), welches erlaubt, die Anliegen von Menschen, die selbst nicht vor Gericht auftreten können oder dürfen, und sogar von nicht-menschlichen Rechtssubjekten wie den juristischen Personen des Privatrechts in einem juristischen Prozess zu artikulieren.

Gegen den Anthropozentrismus des Rechts

Wird das Konzept ernstgenommen, geht seine Wirkung jedoch bedeutend über eine Verstärkung des Rechtsschutzes gegen Umweltbeeinträchtigungen hinaus. Die Natur ist bislang aus der Welt des Rechts weitgehend ausge-

schlossen. Derartige Ausschlüsse sind niemals zufällig oder naturgegeben, sondern werden stets aktiv produziert (Santos 2018: 256). Dass das Recht klassischerweise Menschen und juristische Personen, nicht aber Tiere, Flüsse oder Berge mit Rechten und Klagemöglichkeiten ausstattet, ist ein historisch gewachsener Sachverhalt, rechtstechnisch jedoch nicht zwingend.

Rechte der Natur hinterfragen diesen Anthropozentrismus des Rechts (Acosta 2013: 300). Sie kritisieren, dass natürliche Interessen klassischerweise nur vermittelt über menschliche Rechte adressiert werden können. Hat die Natur nun eigene Rechte, bedeutet dies keinesfalls, dass jede menschliche Naturnutzung unterbleiben, sondern lediglich, dass eine Abwägung zwischen menschlichen Rechten und solchen der Natur stattfinden muss (ebd.: 309 ff.). Indem gewissermaßen eine Symmetrie der Berechtigungen geschaffen wird, sollen Rechte der Natur – so ihre Befürworter:innen (siehe Espinosa 2014: 399) – den Anthropozentrismus des Rechts überwinden und durch einen parallelen Bezug auf den Mensch und seine nicht-menschliche Umwelt die anthropozentrische Mensch-Natur-Dichotomie hinterfragen.

Ecuador: Rechte für die Pacha Mama

Auch wenn der erste Rechtsakt, der eigene Rechte der Natur vorsieht, 2006 in der US-amerikanischen Gemeinde Tamaqua Borough verabschiedet wurde,[2] findet sich in der ecuadorianischen Verfassung von 2008 die bislang bedeutendste Vorschrift. In den Art. 71 f. spricht sie der »Natur oder Pacha Mama« verschiedene Rechte zu, etwa auf umfassende Respektierung ihrer Existenz oder umfassende Wiederherstellung nach einer Umweltschädigung. Besonders auffällig ist hier die Adressierung der Natur als Pacha Mama. Der Begriff findet sich in verschiedenen indigenen Sprachen des Anden- und Amazonasraums und wird häufig mit Mutter Erde übersetzt. Wenn auch nicht unzutreffend, ist diese Übersetzung jedoch verkürzt. Pacha stellt im indigenen Denken ein umfassendes Konzept dar, das als ein, sowohl Zeit als auch Raum umfassender, auf Beziehungen der Gegenseitigkeit und des Respekts zwischen allen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen beruhender, Kosmos beschrieben werden kann (Estermann 2015:

2 Dem folgten weitere Gemeinden, wobei die Rechtsakte teilweise wegen eines Verstoßes gegen Bundesrecht aufgehoben wurden. Zu den Entwicklungen in den USA etwa Tănăsescu (2016: 107 ff.).

166 ff.). Die ecuadorianischen Rechte der Natur erweitern also nicht nur den Kreis der Rechtsträger:innen, vielmehr stellen sie auch das westliche Naturverständnis radikal in Frage. Dies ist Teil des Strebens der Verfassung nach einem umfassenden Bruch mit der Kolonialität, der insbesondere die Anerkennung nicht-westlicher Wissensformen und Weltsichten beinhaltet (Gutmann 2019: 612).

Dass sich dieser Bruch in besonderer Weise im Umgang der Verfassung mit der nicht-menschlichen Umwelt manifestiert, stellt keinen Zufall dar. So ist gerade die hegemoniale Form der Sicht auf die Umwelt von Kolonialität geprägt. Natur – so zeigen verschiedene Autor:innen – ist selbst ein koloniales Konzept (statt vieler: Grosfoguel 2016: 129). Die Dichotomie Mensch/Natur bzw. wild/unzivilisiert ist zutiefst von Kolonialität geprägt und half, die koloniale Landnahme zu legitimieren (vgl. Acosta 2013: 289 ff.). Die Natur wird hierbei als etwas dem Menschen Äußerliches, von ihm Verschiedenes wahrgenommen, auf das er nach Belieben zugreifen kann, sei es als Rohstoffquelle oder Abfallhalde. Ganz anders wird das Verhältnis zwischen Mensch und Natur in den Kosmovisionen vieler indigener Gemeinschaften gedacht. Im Andenraum bestehen in dem als Netzwerk (pacha) gedachten Kosmos keine kategorialen Unterschiede zwischen Menschen und Nichtmenschen, sondern zahlreiche Beziehungen, welche gegenseitigen Respekt, Pflege und Zuneigung erfordern (hierzu etwa Pacari 2014).

Ein weltweiter Trend

Sind die Rechte der Natur also ein dekoloniales Konzept, das nicht nur der Umweltkrise etwas entgegensetzt, sondern auch einen Bruch mit der Kolonialität der Mensch-Naturverhältnisse vollzieht und nicht-westliche Formen der Interaktion mit der nicht-menschlichen Umwelt im Recht sichtbar macht? Bekommt durch die Rechte der Natur nicht nur die bislang vom Recht ausgeschlossene Natur, sondern auch indigenes Denken eine Stimme?

Die globale Entwicklung legt dies nahe. Wenn auch der von Bolivien lancierte Vorstoß, auf internationaler Ebene eine Charta der Rechte der Mutter Erde zu verabschieden (Espinosa 2014: 406), bislang nicht den gewünschten Erfolg zeitigte, wurden hierdurch doch Diskussionen angeregt, aus denen etwa die Ausrufung eines Tages der Mutter Erde (United Nations General

Assembly 2009a) und die Aufnahme des Titels Harmony with Nature in die Agenda der UN-Vollversammlung (United Nations General Assembly 2009b) hervorgegangen sind. Die Diskussionen im transnationalen Raum werden vor allem von zivilgesellschaftlichen Akteur:innen vorangetrieben (Espinosa 2019: 393 f.; Acosta 2013: 313). Derzeit wird diskutiert, Rechte der Natur in das Biodiversitätsübereinkommen (CBD) aufzunehmen. Bereits 2012 wurde der Konferenz der Mitglieder dieses völkerrechtlichen Vertrages von der ecuadorianischen Regierung die Aufnahme einer derartigen Bestimmung vorgeschlagen (Nieto Sanabria 2018: 70). Für den aktuellen Vorstoß macht sich vor allem ein breites zivilgesellschaftliches Bündnis stark.

Auch zahlreiche Erklärungen von Rechten der Natur auf nationalstaatlicher Ebene weisen in diese Richtung. In Bolivien finden sich Rechte der Natur zwar nicht in der Verfassung, allerdings wurden 2010 und 2012 zwei Gesetze[3] verabschiedet, welche der Mutter Erde (Madre Tierra) sieben verschiedene Rechte zusprechen, darunter das Recht auf Leben und ein natürliches Gleichgewicht. Wie in Ecuador berufen sich auch die bolivianischen Gesetze ausdrücklich auf indigene Kosmovisionen und beziehen sich nicht nur auf eine Madre Tierra, sondern auch auf das dem indigenen Denken entspringende Prinzip des »suma qamaña/vivir bien« (Gutmann/Valle Franco 2019: 60 f.). Verweise auf das bolivianische Gesetz finden sich wiederum in der ecuadorianischen Rechtsprechung (Unidad Judicial Multicompetente con Sede en el Cantón Chillanes 2019: 9), es besteht also ein grenzüberschreitender juristischer Dialog, der von zahlreichen Querverweisen geprägt ist.

In Neuseeland wurde der Whanganui-Fluss zur *legal person* erklärt (New Zealand 2017). Hiermit sollte ein seit der Kolonialzeit schwelender Streit zwischen den indigenen Iwi und der britischen Krone über die Nutzung dieses Flusses befriedet werden. Der Rechtsakt, der teilweise auf Maori verfasst ist, beruft sich auf die Weltsicht der Iwi, für die der Fluss nicht nur eine natürliche Ressource oder ein Verkehrsweg, sondern vielmehr integraler Bestandteil ihres Selbst und ihrer Gemeinschaft ist. Für den Whanganui spricht nun eine Kommission, die paritätisch mit Vertreter:innen der Iwi und der Krone besetzt ist.

Die Sichtweisen der – in diesem Fall indigenen und afrokolumbianischen – Flussanrainer:innen nimmt auch das kolumbianische Verfassungsgericht

---

3 Es handelt sich hierbei um das Ley N°071, Ley de Derechos de la Madre Tierra (Gesetz der Rechte der Mutter Erde) von 2010 und das Ley N°300, Ley Marco de la Madre Tierra y del Desarrollo integral para Vivir bien (Rahmengesetz der Mutter Erde und der integralen Entwicklung für ein Gutes Leben) von 2012.

in seinem wegweisenden Urteil zum Río Atrato auf, den es, obwohl die kolumbianische Verfassung Rechte der Natur nicht ausdrücklich vorsieht, zum Rechtssubjekt erklärt. Das Gericht begründet dies mit einer Gesamtschau der als ökologisch und sozial geltenden Verfassung (Corte Constitucional República de Colombia 2016: 5.9), der Dringlichkeit der Umweltproblematik (ebd.: 9.15) und Verweisen etwa auf die ecuadorianische Verfassung und den Whanganui (ebd.: 5.9). Weitere Gerichte in Kolumbien folgten diesem Vorstoß (Torres/Macpherson 2019).

Ähnliches passierte in Indien, wo Flüsse (High Court of Uttarkhand at Nainital 2017a) und Gletscher (High Court of Uttarkhand at Nainital 2017b) zu Rechtssubjekten erklärt wurden. Inspiration zog der High Court unter anderem aus dem neuseeländischen Fall (Murcia Riaño 2019: 45). Die Urteile hatten allerdings keinen Bestand, sondern wurden vom Supreme Court aufgehoben.

Eine Idee reist um die Welt

Auch an anderen Orten der Welt, etwa in Uganda oder Mexiko-Stadt finden sich mittlerweile Rechte der Natur.[4] In zahlreichen weiteren Ländern werden Diskussionen über die Aufnahme solcher Rechte in die nationalen Rechtsordnungen geführt. 2019 wurde ein Rights of Nature and Future Generations Bill in das westaustralische Parlament eingebracht, der frappierende Ähnlichkeiten mit der entsprechenden Bestimmung in der ecuadorianischen Verfassung aufweist. In Bayern formiert sich ein Volksbegehren, das die Aufnahme von Rechten der Natur in die Landesverfassung fordert. In Frankreich wurde vorgeschlagen, ein Verbot, lebendige Wesen als Objekt zu behandeln, in die Verfassung aufzunehmen. Die Begründung verweist ausdrücklich auf Ecuador (Assemblé Nationale 2018). Eine (ehemalige) Kolonialmacht – so scheint es – möchte vom Recht eines ehemals kolonisierten Landes lernen. Auch wenn der Vorstoß letztlich keinen Erfolg hatte, gerät die Ansicht einer grundsätzlichen Überlegenheit westlichen Rechts, welches sich über den gesamten Globus ausdehnen sollte, ins Wanken.

4 Einen Überblick bietet die Seite http://www.harmonywithnatureun.org/, letzter Zugriff: 17.12.2020.

Die Idee der Rechte der Natur reist also um die Welt. Hierbei kommt zivilgesellschaftlichen Bewegungen eine wichtige Rolle zu. Diese versuchen auf verschiedene Weise und an verschiedenen Orten die rechtsprechende oder die gesetzgebende Gewalt zur Implementierung natürlicher Eigenrechte zu bewegen (Margil 2015). Eine wichtige Rolle nehmen in der Bewegung auch die sogenannten Tribunale der Mutter Erde ein. Bei diesen regelmäßig an verschiedenen Orten der Welt stattfindenden Veranstaltungen beraten zivilgesellschaftliche Akteur:innen im Stile einer Gerichtsverhandlung über konkrete Fälle der Umweltzerstörung und sprechen ein – wenngleich juristisch nicht verbindlich durchsetzbares – Urteil (Maloney 2015). Auf diese Weise wird ein staatszentriertes Rechtsverständnis hinterfragt und eine Anerkennung juristischer Ideen eingefordert, die außerhalb staatlicher Institutionen entstehen (vgl. ebd.: 43).

Wer spricht für die Natur?

Im Rahmen der transnationalen Debatte wird Kolonialität jedoch nicht nur gebrochen, sondern auch reproduziert. Dies zeigt sich zum einen in der Frage, wem Äußerungsmacht in diesem Dialog zukommt. So geht das weltweit meistrezipierte ecuadorianische Urteil zu Rechten der Natur nicht etwa auf die Klage einer indigenen Gruppe, die sich gegen Bergbau in ihrem Territorium wehrt, zurück, sondern auf die Auseinandersetzung zweier US-Amerikaner:innen mit der Regierung der Provinz Loja. Diese hatte nämlich bei der Erweiterung einer öffentlichen Straße anfallenden Erdaushub, ohne über eine Umweltgenehmigung zu verfügen, im Flussbett des Vilcabamba-Flusses entsorgt, woraufhin dieser das neuerworbene Grundstück der Kläger:innen zu überfluten drohte. Hiergegen hatten die beiden Eigentümer:innen geklagt und in zweiter Instanz vor dem Provinzgericht Loja Recht bekommen (Corte Provincial de Loja 2011). Das Urteil wurde weltweit als Durchbruch für die Rechte der Natur gefeiert. Die Auswirkungen der Veränderung eines Flusslaufes auf die betroffenen Ökosysteme ist sicherlich nicht zu vernachlässigen. Trotzdem wirft der Vilcabamba-Fall die Frage auf, inwieweit für die Kläger:innen der Schutz der Rechte der Natur oder vielmehr jener ihres Eigentums im Vordergrund stand und ob der Erfolg des Falles und dessen internationale Bekanntheit nicht zumindest auch darauf zurückzuführen ist, dass die Stimme zweier US-Amerikaner:innen im nationalen und

globalen Diskurs besser vernehmbar ist, als jene subalterner Gruppen (vgl. Pietari 2016: 53).

Ähnliche Fragen muss sich auch die international vor allem in der Global Alliance for Rights of Nature vernetzte Bewegung für Rechte der Natur gefallen lassen. Hierbei handelt es sich bei näherer Betrachtung um eine verhältnismäßig kleine Gruppe, die zu einem großen Teil einen westlich-akademischen Hintergrund hat (Rawson/Mansfield 2018: 111). Die Bewegung stellt zwar häufig Bezüge zu indigenem Denken her (etwa Global Alliance for the Rights of Nature), deutlich seltener kommen jedoch indigene Akteur:innen selbst zu Wort.

Diese Beobachtung weckt auch Zweifel am beliebten Narrativ, bei den ecuadorianischen Rechten der Natur handele es sich um eine Errungenschaft der Indigenenbewegung, die für eine Aufnahme ihres Verständnisses der Beziehungen zwischen dem Menschen und seiner nicht-menschlichen Umwelt in die Verfassung gekämpft hatte (hierzu Tănăsescu 2016: 100). Auch im ecuadorianischen Verfassungsgebungsprozess lässt sich der besondere Einfluss einiger weniger – hauptsächlich nicht-indigener – Akteur:innen, unter ihnen die US-amerikanische NGO CELDF (Espinosa 2019: 611), welche auch die kommunalen Erklärungen zu Rechten der Natur in den USA vorangetrieben hatte, nachweisen.

Es drängt sich also der Eindruck auf, dass nicht die Subalterne selbst im internationalen Diskurs um die Rechte der Natur sprechen kann, sondern vielmehr für sie gesprochen wird. Dieses Phänomen kann als »epistemischer Extraktivismus« (Grosfoguel 2016: 133; in Anknüpfung an Simpson/Klein 2013) bezeichnet werden. Subalterne Konzepte, wie etwa die Vorstellung einer Pacha Mama, werden aus ihrem Kontext gerissen und von einflussreichen Akteur:innen für eigene Zwecke genutzt. Auch wenn dieses Vorgehen häufig von noblen Intentionen geleitet wird, kann der epistemische Extraktivismus dazu führen, dass indigene Konzepte in ihr Gegenteil verkehrt und gegen ihre Urheber:innen gewendet werden. Dies ist etwa zu beobachten, wenn der ecuadorianische Staat Bergbauprojekte mit dem indigenen Denken entstammenden buen vivir/sumak kawsay rechtfertigt, obwohl indigene Gruppen diese Projekte als unvereinbar mit ihren Vorstellungen ablehnen.[5]

---

5 Zur umstrittenen Frage des Verhältnisses von Bergbau, sumak kawsay und Rechten der Natur siehe etwa Gutmann/Valle Franco (2019).

Warum Rechte?

Noch grundlegender ist eine zweite Frage, die im Rahmen der internationalen Bewegung für Rechte der Natur häufig zu kurz kommt. Warum soll gerade die Form der Rechte, also die Anerkennung der Natur als originäre Rechtsträgerin, eine adäquate Antwort auf die Umweltzerstörungen des von Kolonialität geprägten Anthropozäns bieten?

Rechte – so die liberale Erzählung – sind ein emanzipatorisches Instrument (vgl. Espinosa 2014: 402). »[W]er keine Rechte hat, wird verachtet; wer Rechte hat, wird geachtet«, schreibt Godofredo Stutzin in einem frühen Text zu Rechten der Natur (Stutzin 1980: 350). Rechte schaffen Freiheitssphären, in denen sich das Individuum ungestört von anderen Individuen entfalten kann. Doch genau hier liegt ein Problem für die Rechte der Natur: Wird die Natur zu einem vom Menschen zu unterscheidendem und abgrenzbarem Rechtssubjekt, reproduziert dies eine Mensch-Natur-Dichotomie. Mensch und Natur treten sich als Rechtssubjekte gegenüber, deren Rechte sich entgegenzustehen scheinen und gegeneinander abgegrenzt und abgewogen werden müssen. Dies läuft Gefahr, die Verwobenheiten und Abhängigkeiten von Mensch und Natur aus dem Blick zu verlieren und unterminiert zugleich das dekoloniale Potential natürlicher Eigenrechte. Vor diesem Hintergrund kritisiert etwa der bolivianische indigene Intellektuelle Fernando Huanacuni das westliche Recht, welches von einer Trennung statt von der Verbindung der verschiedenen Rechtssubjekte ausgeht und somit dem andinen Verständnis des Verhältnisses vom Menschen zu seiner Umwelt diametral entgegensteht (Huanacuni Mamami 2015: Ebook Position 2727 ff.).

Sind Rechte der Natur also dazu verdammt, den Anthropozentrismus und die Kolonialität, die sie zu bekämpfen vorgeben, zu reproduzieren? Das Narrativ, es handle sich um ein ausschließlich dem indigenen Denken entspringendes Konzept, welches das Mensch-Natur-Verhältnis transformiert, ist jedenfalls romantisierend und weckt Erwartungen, die es nicht erfüllen kann. Weder sind die Rechte der Natur ein originäres Produkt indigenen Denkens, noch führen sie zwingend dazu, die Umweltkrise zu überwinden.

Ein hybrides Konzept

Doch gerade diese Uneindeutigkeit kann sich als Stärke des Konzepts herausstellen und dessen transformatorische Wirkung begründen. Nach Boaventura de Sousa Santos handelt es sich bei den Rechten der Natur um »juristische Hybride« (Santos 2012: 39). Hybridität ist ein zentrales Konzept der postkolonialen Theorien. Nach Homi K. Bhabha entsteht Hybridität durch das Aufeinandertreffen differenter Kulturen, wobei sich die begegnenden Elemente hierbei weder vermischen oder auflösen, noch unverändert aus dem Aufeinandertreffen hervorgehen (Bhabha 2011: 38 ff.). Durch die Prozesse der Hybridisierung entsteht also etwas Neues, welches das Vorhergehende jedoch nicht auflöst, sondern reflektiert und gleichzeitig verändert.

Diese Hybridität zeigt sich zunächst in der Herkunft der Idee der Rechte der Natur. Diese ist von wechselseitigen Aneignungen geprägt. Während sich die internationale Bewegung für die Rechte der Natur indigene Konzepte aneignet, greifen indigene Gruppen – jedenfalls im Andenraum – in ihren Kämpfen auf das westliche Konzept der Rechte zurück. So sind nach Thea Riofrancos indigene Gruppen zu den »most ardent defenders« der ecuadorianischen Verfassung und der von ihr garantierten Rechte der Natur geworden (Riofrancos 2020: 113).

Um tatsächlich mit der Kolonialität des Rechts und der Mensch-Natur-Beziehungen brechen zu können, muss insbesondere die internationale Bewegung für die Rechte der Natur der Versuchung widerstehen, in romantisierender Weise ein einheitliches indigenes Denken zu konstruieren und dieses anzueignen. Die Gefahr, das koloniale Narrativ des »edlen Wilden«, der im Einklang mit der Natur lebt und von »weißen« Menschen gerettet werden muss, zu reproduzieren, ist offenkundig und kann nur gebannt werden, wenn indigenem Denken selbst Äußerungsmacht zugesprochen und die Vielfalt dieser Äußerungsformen anerkannt wird. Bezogen auf den ecuadorianischen Fall bedeutet dies, dass selbst wenn der Vorschlag für Rechte der Natur nicht aus der Indigenenbewegung kam, doch ernst zu nehmen ist, dass sich indigene Gruppen diesen Vorschlag aneigneten[6] und als vereinbar mit ihrer Sicht auf die Welt sahen. Indem sie ihre Forderungen im Namen der Rechte der Natur artikulieren, wirken sie an der Entstehung und Weiterentwicklung dieses Rechtsinstituts mit. Diesen Stimmen gilt es zuzuhören.

6 Raúl Llasag Fernández beschreibt gerade die Aneignung hegemonialer (juristischer) Konzepte als eine Strategie der Indigenenbewegung. Diese Konzepte werden hierbei mit einer neuen Bedeutung aufgeladen und transformiert, Llasag Fernández (2018: 265).

Dies erfordert, die von den Rechten der Natur adressierte Entität selbst als hybrid zu fassen. Natur – so muss festgehalten werden – ist nichts Feststehendes, sondern wird von verschiedenen Gemeinschaften unterschiedlich wahrgenommen und ins Verhältnis zum Menschen gesetzt (grundlegend hierzu Descola 2013). Viele der Rechtstexte, welche die Natur mit Rechten ausstatten, erkennen dies an. Besonders deutlich wird dies in der parallelen Nennung von Natur und Pacha Mama in der ecuadorianischen Verfassung. So bietet der Naturbegriff eine Plattform »for politically discussion of a myriad notions of natures« (Valladares/Boelens 2017: 1026). Wie eine solche Diskussion aussehen kann, zeigt sich etwa in der mündlichen Verhandlung des Los Cedros-Falls vor dem ecuadorianischen Verfassungsgericht: Über Stunden hörte sich das Gericht hier dutzende Sichtweisen, wie etwa die indigener Gruppen, Biolog:innen oder Sozialwissenschaftler:innen, auf ein durch Bergbau bedrohtes Ökosystem an.[7]

Rechte der Natur erfordern somit einen Aushandlungsprozess über den Begriff der Natur. Eine Natur, die als ubiquitäre und diffuse Pacha Mama oder als ökosystemischer Gesamtzusammenhang verstanden wird, stellt das Recht vor Herausforderungen. Das Konzept des Rechtssubjekts, das von Autonomie und Abgrenzbarkeit der verschiedenen Subjekte ausgeht, passt hier nur bedingt. Vielmehr ist, wie Klaus Bosselmann bereits vor drei Jahrzehnten vermutete, davon auszugehen, dass Rechte der Natur das Recht grundlegend transformieren (Bosselmann 1992: 209). Da der Mensch selbst Teil einer allgegenwärtigen Natur ist, liegt es nahe, nicht die Trennung der Rechtssubjekte, sondern ihre Beziehungen und Abhängigkeiten in den Vordergrund zu stellen (Gutmann 2019). Diese Diskussionen stehen – auch nach 15 Jahren natürlicher Eigenrechte – noch am Anfang. Rechte der Natur bieten jedoch die Möglichkeiten, bei diesen Aushandlungsprozessen die Natur selbst und andere bislang ausgeschlossene Stimmen zu Wort kommen zu lassen. Dies kann nur gelingen, wenn diesen Stimmen in der internationalen Debatte Raum gegeben und zugehört wird.

7 Mitschnitte der Verhandlung finden sich unter: https://www.facebook.com/watch/live/?v=374961090354065&ref=watch_permalink und https://www.facebook.com/watch/live/?v=645221926364006&ref=watch_permalink, letzter Zugriff jeweils 17.12.2020.

Literatur

Acosta, Alberto (2013): »Die Rechte der Natur – Für eine zivilisatorische Wende«, in: Constantin von Barloewen/Manuel Rivera/Klaus Töpfer (Hg.): *Nachhaltige Entwicklung in einer pluralen Moderne. Lateinamerikanische Perspektiven*. Berlin: Matthes & Seitz, S. 286–317.

Assemblé Nationale (2018): Amendment N°CL786.

Bhabha, Homi K. (2011): *Die Verortung der Kultur.* Tübingen: Stauffenburg.

Bosselmann, Klaus (1992): *Im Namen der Natur. Der Weg zum ökologischen Rechtsstaat*. Bern: Scherz.

Corte Constitucional República de Colombia (2016): Urteil vom 10.11.2016, Az. T-622 de 2016.

Corte Provincial de Loja (2011): Urteil vom 30.3.3011, Az. 11121–2011-0010.

Descola, Philippe (2013): *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.

Espinosa, Cristina (2014): »The Advocacy of the Previously Inconceivable. A Discourse Analysis of the Universal Declaration of the Rights of Mother Earth« at Rio+20, in: *The Journal of Environment & Development* 23 (4), S. 391–416.

Espinosa, Cristina (2019): »Interpretive Affinities: The Constitutionalization of Rights of Nature, Pacha Mama, in Ecuador«, in: *Journal of Environmental Policy & Planning* 21 (5), S. 608–622.

Estermann, Josef (2015): *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala

Fischer-Lescano, Andreas (2018): »Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht«, in: *Zeitschrift für Umweltrecht* 2018 (4), S. 205–217.

Global Alliance for the Rights of Nature (ohne Datum): »What is Rights of Nature?«, letzter Zugriff: 19.12.2020, https://therightsofnature.org/what-is-rights-of-nature/.

Grosfoguel, Ramón (2016): »Del ›Extractivismo Económico‹ al ›Extractivismo Epistémico‹ y al ›Extractivismo Ontológico‹. Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo«, in: *Tabula Rasa* 24, S. 123–143.

Gutmann, Andreas (2019): »Pachamama als Rechtssubjekt? Rechte der Natur und indigenes Denken in Ecuador«, in: *Zeitschrift für Umweltrecht* 11, S. 611–617.

Gutmann, Andreas/Valle Franco, Alex Iván (2019): »Extraktivismus und das Gute Leben. Buen Vivir/Vivir Bien und der Umgang des Rechts mit nichterneuerbaren Ressourcen in Ecuador und Bolivien«, in: *Kritische Justiz* 52 (1), S. 58–69.

High Court of Uttarkhand at Nainital (2017a): Urteil vom 20.3.2017. Writ Petition (PIL) No. 126 of 2014.

High Court of Uttarkhand at Nainital (2017b): Urteil vom 30.3.2017. Az. Writ Petition (PIL) No. 140 of 2015.

Huanacuni Mamani, Fernando (2015): *Vivir bien/Buen Vivir.* La Paz: Instituto Internacional de Integración (III-CAB).

Llasag Fernández, Raúl (2018): *Constitucionalismo plurinacional desde los Sumak Kawsay y sus saberes. Plurinacionalidad desde abajo y plurinacionalidad desde arriba*. Quito: Huaponi Ediciones.

Maloney, Michelle (2015): »Finally Being Heard. The Great Barrier Reef and the International Rights of Nature Tribunal«, in: *Griffith Journal of Law and Human Dignity* 3 (1), S. 40–58.

Margil, Mari (2015): »Building an international movement for Rights of Nature«, in: Michelle Maloney/Peter D. Burdon (Hg.): *Wild law. In practice*. Abingdon, Oxon/New York: Routledge, S. 149–160.

Murcia Riaño, Diana Milena (2019): »Estudio de la cuestión en los ámbitos normativo y jurisprudencial«, in: Adolfo Maldonado/Esperanza Martínez (Hg.): *Una década con Derechos de la Naturaleza. La Naturaleza con Derechos*. Quito: Abya Yala, S. 17–80.

New Zealand (2017): Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act. 2017 No 7.

Nieto Sanabria, Laura (2018): »Economía Verde y Derechos de la Naturaleza. El Proyecto Socio Bosque en Eucador«, in: *Nuestrapraxis* 1 (2), S. 56–74.

Pacari, Nina (2014): »Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas«, in: Antonio Luis Hidalgo Capitán/Alejandro Guillén García/Nancy Deleg Guazha (Hg.): *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva, S. 129–132.

Pietari, Kyle (2016): »Ecuador's Constitutional Rights of Nature. Implementation, Impacts, and Lessons Learned«, in: *Willamette Environmental Law Journal*, S. 37–94.

Quijano, Aníbal (2016): *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien/Berlin: Turia+Kant.

Ramsauer, Ulrich (2014): »§ 2 Allgemeines Umweltverwaltungsrecht«, in: Hans-Joachim Koch (Hg.): *Umweltrecht*. München: Vahlen, S. 114–200.

Rawson, Ariel/Mansfield, Becky (2018): »Producing juridical knowledge: ›Rights of Nature‹ or the naturalization of rights?«, in: *Environment and Planning E: Nature and Space* 1 (1–2), S. 99–119.

Riofrancos, Thea N. (2020): *Resource radicals. From petro-nationalism to post-extractivism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.

Santos, Boaventura de Sousa (2012): »Cuando los excluidos tienen Derecho. Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad«, in: Boaventura de Sousa Santos/Agustín Grijalva (Hg.): *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Abya Yala, S. 13–50.

Santos, Boaventura de Sousa (2018): *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*. Münster: Unrast.

Simpson, Leanne Betasamosake/Klein, Naomi (2013): »Dancing the World into Being. A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson«, in: *Yes! Magazine*, letzter Zugriff: 17.12.2020, https://www.yesmagazine.org/social-justice/2013/03/06/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson/.

Stutzin, Godofredo (1980): »Die Natur der Rechte und die Rechte der Natur«, in: *Rechtstheorie* 11, S. 344–355.

Tănăsescu, Mihnea (2016): *Environment, Political Representation and the Challenge of Rights. Speaking for Nature*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Torres, Julia/Macpherson, Elizabeth (2019): »The Tour to Save the World: Colombia Wins the Yellow Jersey for the Rights of Nature«, in: *Int'l J. Const. L. Blog*, letzter Zugriff: 17.12.2020, http://www.iconnectblog.com/2019/08/the-tour-to-save-the-world:-colombia-wins-the-yellow-jersey-for-the-rights-of-nature.

U.S. Supreme Court (1972): Urteil vom 19.4.1972. Sierra Club v. Morton, U.S. 405, S. 727–760.

Unidad Judicial Multicompetente con Sede en el Cantón Chillanes (2019): Urteil vom 25.2.2019, Az. 02335–2019-00022.

United Nations General Assembly (2009a): Resolution 63/278.

United Nations General Assembly (2009b): Resolution 64/196.

Valladares, Carolina/Boelens, Rutgerd (2017): »Extractivism and the rights of nature: governmentality, ›convenient communities‹ and epistemic pacts in Ecuador«, in: *Environmental Politics* 26 (6), S. 1015–1034.

VG Hamburg (1988): Beschluss vom 11.9.1988, Az. 7 VG 2499/88. NVwZ, 1998, S. 1058.

Menschenrechte für Tiere: Zur Verrechtlichung einer Idee, deren Zeit gekommen ist[1]

Saskia Stucki

Im Jahr 2016 hatte ein argentinisches Gericht über die Habeas-Corpus-Klage von Cecilia zu urteilen. Die Klägerin befand sich zu diesem Zeitpunkt schon seit Jahrzehnten in einem kleinen, kargen Käfig eingesperrt. Das Gericht gewährte den beantragten Rechtsschutz und ordnete Cecilias Freilassung an. Soweit nichts Außergewöhnliches – wäre da nicht der Umstand, dass es sich bei der Klägerin nicht etwa um eine misshandelte Frau oder ein missbrauchtes Mädchen handelte, sondern um eine im Zoo von Mendoza gehaltene Schimpansin. Aufgrund eben dieses Umstands handelt es sich um eine bemerkenswerte Entscheidung, mit der – soweit ersichtlich erstmalig – ein Tier als Rechtsperson und Träger fundamentaler Rechte anerkannt und ihm hierauf gestützt ein originäres Menschenrecht zuerkannt wurde.

Dieses Pionierurteil markiert einen radikalen Bruch mit der vorherrschenden, vernunftrechtlich geprägten Rechtstradition, die nur Menschen – als autonome, vernunft- und moralfähige Wesen – als Rechtsträgerinnen betrachtet. Tiere treten im anthropozentrisch formierten Recht bisher demgegenüber bloß als Sachen bzw. sachähnliche Rechtsobjekte und als Gegenstand von menschlichen Rechten in Erscheinung, können aber nicht selbst Rechte innehaben, geschweige denn Grund- oder gar Menschenrechte. Vor diesem Hintergrund galt die Idee von Tierrechten lange als utopisch und juristisch kaum realisierbar. Erst in jüngster Zeit deutet sich, wenngleich noch zaghaft, ein rechtlicher Paradigmenwechsel an, der eine Ausweitung der Grundrechte über die Speziesgrenze hinweg erwarten lässt. Wie im Folgenden aufgezeigt werden soll, beginnt sich mithin die in der Theorie schon seit geraumer Zeit diskutierte Idee von menschenrechtsartigen Tiergrundrechten allmählich in der Rechtspraxis zu manifestieren.

1 Der vorliegende Beitrag ist eine überarbeitete Fassung von »Menschenrechte für Tiere: Von der Theorie zur Praxis«, erschienen in: Tierärztliche Umschau 12/2017, S. 484–488.

Die Idee von (menschenrechtsartigen) Tierrechten

Die Idee von Tierrechten ist kaum neuartig. Was die Theoriebildung betrifft, so finden sich erste Abhandlungen bereits bei dem britischen Sozialreformer Henry S. Salt (1894) oder dem deutschen Philosophen Leonard Nelson (1932). Erst mit dem Beginn der modernen Tierethik Ende der 1970er Jahre, maßgeblich eingeläutet durch Peter Singers *Animal Liberation* (1975) und Tom Regans *The Case for Animal Rights* (1983), beginnt sich die Tierrechtsidee aber umfassender zu entwickeln und zu etablieren. Mittlerweile ist die Tierrechtstheorie durch einen vielfältigen Korpus an moral-, politisch- und rechtsphilosophischen Abhandlungen soweit verfeinert und ausdifferenziert worden, dass im Grunde nicht mehr von *der* Tierrechtsidee gesprochen werden kann, sondern verschiedenerlei Tierrechtskonzeptionen nebeneinanderstehen. Dennoch lässt sich eine weitgehend gemeinsame Leitidee herausdestillieren: Im Kern handeln Tierrechte vom Postulat, dass nicht nur allen Menschen, sondern auch (manchen) nicht-menschlichen Tieren kraft einer wesensmäßigen Eigenschaft (etwa Empfindungsfähigkeit) gewisse fundamentale moralische Rechte zukommen, welche es aufgrund ihrer Wichtigkeit überdies politisch und rechtlich zu institutionalisieren gilt.

Für die Tierrechtsidee kennzeichnend ist zunächst die konzeptionelle Abgrenzung vom Tierschutz.[2] Der Tierschutz bezweckt im Allgemeinen die (mehr oder weniger weitreichende) Vermeidung unnötiger Leiden und Schmerzen im Rahmen der vielseitigen Nutzung und Tötung von Tieren durch den Menschen, etwa zu Nahrungs-, Forschungs- und Bekleidungszwecken. Demgegenüber zielt die Tierrechtsidee mittels der Verleihung von Rechten auf die Errichtung eines umfassenderen und robusteren normativen Schutzes von Tieren ab, welcher sich namentlich auch gegen das gegenwärtige, inhärent gewaltförmige Nutzungs- bzw. Ausbeutungsverhältnis wendet (Buschka/Gutjahr/Sebastian 2013). Tierrechte markieren damit zugleich einen Übergang von derzeit bloßen tierschutzrechtlichen Pflichten des Menschen zu subjektivrechtlichen Ansprüchen von Tieren.[3] Für die Tierrechtsidee kennzeichnend ist ferner die konzeptionelle Anknüpfung an die Naturrechtstradition, insbesondere die Anlehnung an die

2 Zur Abgrenzung von Tierschutz und Tierrechten überblicksartig Stucki (2016: 163 ff.); ausführlich Francione/Garner (2010).

3 In diese Richtung Verfassungsgericht des Kantons Basel-Stadt, Urteil vom 15. Januar 2019, VG.2018.1, E. 4.4, das zutreffend bemerkt, dass mit »der Subjektivierung von Tierrechten […] eine grundlegend neue Rechtsentwicklung zur Diskussion gestellt [wird]«.

Menschenrechtsidee. Der naturrechtlich imprägnierte Begriff der Tierrechte konnotiert »angeborene«, moralische Rechte von Tieren, die aus deren Natur – ihren Interessen, Fähigkeiten und Vulnerabilitäten – abgeleitet und als »unabhängig von allen institutionellen Strukturen« existierend gedacht werden (Niesen 2014: 48). Solcherart bedingungslose, universelle Rechte jedes einzelnen (die maßgebliche natürliche Konstitution aufweisenden) Tierindividuums verweisen sodann typischerweise auf ähnliche bzw. einige derselben fundamentalen Individualrechte, wie sie gemeinhin unter dem Begriff der Menschen- und Grundrechte firmieren, so etwa das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und (Bewegungs-)Freiheit.

Nach dem Gesagten handelt die Idee von Tierrechten gemeinhin nicht bloß von irgendwie gearteten Rechten, sondern von menschenrechtsanalogen Tiergrundrechten – daher die etwas plakative Rede von »Menschenrechten für Tiere«. Auf den ersten Blick mag die hierdurch provozierte Vorstellung tierlicher Menschenrechte freilich kontraintuitiv oder gar absurd anmuten. Menschenrechte sind doch – so indiziert es der Begriff bereits sprachlich – offensichtlich fundamentale Rechte des Menschen, die allen (und nur) Menschen allein aufgrund ihres Menschseins innewohnen. Bei genauerer Betrachtung lässt sich diese Intuition logisch allerdings kaum konsistent begründen, denn es fehlt an einem menschenrechtsrelevanten Kriterium, das zugleich alle und nur Menschen als Rechtsträgerinnen zu identifizieren vermag. Am einfachsten wäre es, direkt auf das biologische Menschsein abzustellen. Begründungstheoretisch ist dieser Rückgriff auf die bloße Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies jedoch problematisch, da er sich – in Anlehnung an andere Diskriminierungsformen aufgrund bloß biologischer Merkmale, wie Rassismus oder Sexismus – dem Vorwurf des »Speziesismus« aussetzt.[4] Da aus moralphilosophischer Sicht heutzutage weitgehend anerkannt ist, dass die Spezieszugehörigkeit *als solche* moralisch irrelevant ist, wird von einer direkten Bezugnahme darauf meist abgesehen und stattdessen eine wesensmäßige Eigenschaft des Menschen hervorgehoben, welche die (Exklusivität der) Menschenrechte begründen soll. Ausschlaggebend ist hier also nicht das Menschsein in einem physischen, sondern in einem metaphysischen Sinne. Typischerweise ist es die menschliche Vernunftnatur, welche hierbei als *differentia specifica* ausgemacht wird und den Menschen als rational-autonomen Akteur von

4 »Speziesismus« bezeichnet die Diskriminierung, d.h. die ungerechtfertigte Ungleichbehandlung, von Tieren allein aufgrund (des als moralisch irrelevant erachteten Merkmals) der biologischen Spezieszugehörigkeit. Siehe Singer (2013: 98 ff.).

der restlichen Natur abheben soll. Derartige vernunftrechtliche Begründungstheorien sehen sich allerdings dem Einwand ausgesetzt, dass nicht alle Menschen (so zum Beispiel Kleinkinder oder geistig Schwerbehinderte) die als spezifisch menschlich reklamierte Vernunftfähigkeit durchgehend besitzen. Manche sehen sich infolgedessen zur Schlussfolgerung verleitet, dass nicht alle, sondern nur vernunftfähige Menschen Menschenrechte hätten, was aber die stoßende Konsequenz hat, dass viele besonders schutzbedürftige Menschen vom Menschenrechtsschutz ausgeschlossen blieben. Dies wäre inkongruent mit dem modernen, weitaus diversifizierteren und inklusiveren Menschenrechtsparadigma, dessen Schlüsselmerkmal ist, dass die Menschenrechte *allen* Menschen bedingungslos zustehen (ungeachtet auch individueller geistiger Fähigkeiten) und das nachdrücklich auch »nicht-paradigmatische« Menschen einschließt.

Neuere Menschenrechtstheorien wenden sich denn auch zunehmend von der Anknüpfung an eine exzeptionelle geistige Qualität des Menschen ab und stützen sich stattdessen auf profanere natürliche Eigenschaften ab, wie etwa Grundinteressen und -bedürfnisse oder Vulnerabilität. Hier bestehen aufgrund der evolutionären Kontinuität und natürlichen Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren fruchtbare konzeptionelle Anknüpfungspunkte für Tierrechte (Kymlicka 2018: 76 f.). Dies wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass Menschenrechte den Menschen nicht nur als (außergewöhnliches) Vernunftwesen, sondern auch als (gewöhnliches) Tier schützen – als verletzbare, quälbare Kreatur, die Schmerzen, Leiden, Freude und Trauer erfahren kann und sterblich ist.[5] Zweifellos ist die menschliche Vernunftbegabung für vielerlei Menschenrechte entscheidend, welche spezifisch menschliche Interessen oder Institutionen schützen (zu denken ist etwa an die Meinungs- und Wissenschaftsfreiheit oder Religions- und Ehefreiheit) – aber eben nicht für *alle* Menschenrechte. Auch die körperliche Verletzbarkeit des Menschen gibt Anlass zu Schutz durch Menschenrechte – zu denken ist insbesondere an das Recht auf Leben, das Verbot der Folter, grausamen und inhumanen Behandlung oder das Recht auf körperliche Unversehrtheit. Die in diesem Zusammenhang ausschlaggebende physische Konstitution ist jedoch keineswegs ein Spezifikum *menschlichen* Lebens, sondern ein gemeinsames Merkmal allen *empfindungsfähigen* Lebens. Soweit nun aber Tiere gewisse dieser menschenrechtlich relevanten, mit der Empfindungsfähigkeit zusammenhängenden Interessen, Bedürf-

5 So auch Ladwig (2007: 94): »auch als Vernunftwesen sind wir nicht nur Vernunftwesen. Wir sind zugleich leidensfähige Kreaturen«.

nisse, Befähigungen oder Vulnerabilitäten mit Menschen teilen, spricht in konzeptioneller Hinsicht grundsätzlich nichts dagegen, ihnen auch die diese fundamentalen Aspekte jeweils schützenden Rechte zuzusprechen. Denkbare Tiergrundrechte wären auf dieser Basis etwa das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Bewegungsfreiheit sowie das Verbot der Folter und grausamen Behandlung (Stucki 2016: 364 ff.).

So betrachtet könnte folglich durchaus von einem fließenden Übergang zwischen Menschen- und Tierrechten ausgegangen werden, d.h. von einem gemeinsamen Bestand an fundamentalen Rechten, gründend auf vergleichbaren Interessenlagen zwischen Menschen und (anderen) Tieren. Anders gewendet scheinen manche der fundamentalen Rechte, die unter dem Begriff der Menschenrechte firmieren, moralisch besehen genauso wenig Menschen-Rechte zu sein, wie die terminologischen Vorgänger der Menschenrechte – die *rights of man* oder *droits de l'homme* – moralisch besehen bloße Männer-Rechte waren.[6]

Ansätze der Verrechtlichung

Die Tierrechtsidee ist – wie auch jene der Menschenrechte – zunächst eine naturrechtliche, die sich auf der Basis von moralischen Ansprüchen der Tiere entfaltet. Moralische Rechte vermögen für sich indes nur einen schwachen normativen Schutz zu gewähren, dem die rechtliche Geltung sowie effektive, gar zwangsbewehrte, Durchsetzungsmöglichkeiten fehlen. Zur stärkeren Absicherung ist daher eine rechtliche Institutionalisierung notwendig, d.h. die Überführung moralischer in juridische Tierrechte. Ein Blick auf die jüngere globale Rechtspraxis lässt vermuten, dass dieser Prozess der Verrechtlichung bereits im Entstehen begriffen ist (Stucki 2020: 534). Grundsätzlich sind hierbei verschiedene Ansätze der Verrechtlichung denkbar. Auf legislatorischem Weg könnten Tierrechte etwa in internationalen Verträgen, Tierrechtskonventionen oder Verfassungen verbürgt werden. Eine verfassungsrechtliche Verankerung von Tiergrundrechten wird etwa im schweizerischen Kanton Basel-Stadt mittels der Volksinitiative »Grundrechte für Primaten« angestrebt.[7] Zumal die explizite rechtliche

6 Entsprechend schlägt Cochrane (2013: 656 ff.), den Alternativbegriff *sentient rights* vor.

7 Die kantonale Volksinitiative kam 2017 gültig zustande, wurde 2018 aber vom Kantonsparlament für rechtlich unzulässig erklärt. In letzter Instanz entschied das Bundesgericht am 16. Septem-

Verankerung von Tiergrundrechten aber noch weitestgehend aussteht, vollzieht sich der Verrechtlichungsprozess bislang nicht über den Gesetzgeber, sondern maßgeblich über die Gerichte. In der Praxis kristallisieren sich namentlich zwei Arten der gerichtlichen Anerkennung von Tierrechten heraus: (a) die Anwendung bestehender Menschen- bzw. Grundrechte auf Tiere oder (b) die Entwicklung von Tiergrundrechten *sui generis* mittels einer subjektivrechtlichen Auslegung bestehender Tierschutzgesetze.

(a) Anwendung bestehender Menschenrechte auf Tiere

Tiergrundrechte können in der Rechtsprechung zum einen dadurch entstehen, dass bestehende Menschen- bzw. Grundrechte von Gerichten neu auch auf Tiere angewendet werden. Diesen Weg verfolgen Tierrechtsvertreterinnen in der Praxis schon seit geraumer Zeit, so etwa mittels der (erfolglosen) Einklagung des Rechts auf ein faires Verfahren (Art. 6 EMRK) für den Schimpansen *Hiasl*[8] oder des Sklavereiverbots (13. Zusatzartikel zur US-Verfassung) für den Schwertwal *Tilikum*.[9] Als bisher praktikabelstes Einfallstor zur gerichtlichen Anerkennung von Tierrechten hervorzuheben ist indes das namentlich in Nord- und Südamerika wiederholt bemühte Habeas-Corpus-Verfahren zugunsten von gefangen gehaltenen Tieren, insbesondere Menschenaffen.

Das archetypische Grundrecht des Habeas Corpus gilt im Allgemeinen als Garant der persönlichen Freiheit vor willkürlicher Inhaftierung und ist weltweit in internationalen Menschenrechtskonventionen und nationalen Grundrechtskatalogen verankert. Das Habeas-Corpus-Grundrecht ist zugleich ein Rechtsmittel bzw. Rechtsbehelf, durch den eine inhaftierte Person (gegebenenfalls mittels Rechtsvertretung) die Rechtmäßigkeit ihres Freiheitsentzugs gerichtlich überprüfen lassen und ihre Freilassung beantragen

ber 2020, dass das Volksbegehren rechtlich zulässig ist (1C_105/2019). Die eigentliche Volksabstimmung über die Änderung der Kantonsverfassung im Sinne der Initiative »Grundrechte für Primaten« steht derzeit noch aus (Stand: 30. Juni 2021).

8 EGMR, *Balluch v Austria*, App no 26180/08 vom 4. Mai 2008; EGMR, *Stibbe v Austria*, App no 26188/08 vom 6. May 2008. Die Beschwerden waren wegen Unzuständigkeit *ratione personae* unzulässig.

9 United States District Court Southern District of California, *Tilikum v Sea World*, Nr. 11cv2476 JM(WMC) vom 8. Februar 2012. Das Gericht befand, dass das verfassungsmäßige Sklavereiverbot nur auf Menschen bzw. Personen, nicht aber auf Tiere bzw. Nichtpersonen anwendbar sei und verneinte daher seine sachliche Zuständigkeit.

kann. Das neuartige Phänomen tierlicher Habeas-Corpus-Klagen wirft für die befassten Gerichte nun zweierlei Rechtsfragenkomplexe auf. Erstens die formelle Vorfrage, ob das klagende Tier überhaupt ein Habeas-Corpus-Recht hat bzw. ihm das Habeas-Corpus-Verfahren zur Verfügung steht. Dies erfordert wiederum eine Auseinandersetzung mit der allgemeineren Grundfrage, ob Tiere überhaupt Rechte haben können bzw. Rechtspersonen sind. Zweitens muss – soweit die Vorfrage positiv entschieden wurde – die materielle Hauptfrage beurteilt werden, nämlich ob in der konkreten Sache der Freiheitsentzug des Tieres unrechtmäßig und entsprechend eine Freilassung anzuordnen ist.

In den USA hat das *Nonhuman Rights Project* seit 2013 diverse Habeas-Corpus-Klagen für Schimpansen und Elefantinnen eingereicht – bisher allerdings ohne rechtlichen Erfolg. Im Präzedenzfall des Schimpansen *Tommy* (2014) entschied ein Appellationsgericht des New York State Supreme Court bereits hinsichtlich der Vorfrage, dass ein Schimpanse keine zum Habeas-Corpus-Schutz berechtigte Person im Rechtssinne sei. Begründet hat das Gericht dies mit einem (m.E. verfehlten)[10] vertragstheoretischen Reziprozitätsmaßstab, wonach Rechtspersönlichkeit als Fähigkeit, Rechte *und* Pflichten zu haben, zu verstehen sei. In Anbetracht der mangelnden Fähigkeit von Schimpansen, Rechtspflichten wahrzunehmen, sei es daher unangemessen, ihnen dieselben Rechte wie Menschen zuzusprechen.[11]

In Südamerika mündeten ähnliche Habeas-Corpus-Klagen derweil in bislang einzigartigen Urteilen. In Argentinien äußerte ein Gericht 2014 im Fall von *Sandra* – einer Orang-Utan-Dame im Zoo von Buenos Aires – zunächst in grundsätzlicher Weise die Rechtsansicht, dass Tiere Rechte haben und als Rechtssubjekte anerkannt werden sollten.[12] Dieses Obiter Dictum dürfte den Weg bereitet haben für das einleitend bereits erwähnte Urteil im Fall von *Cecilia* (2016) – der Schimpansin im Zoo von Mendoza. Die

---

10 Das vertragstheoretische Reziprozitätserfordernis, die Ansicht also, dass nur Rechte haben kann, wer auch Pflichten wahrnehmen kann, verfehlt die Rechtswirklichkeit, in der auch nicht-verpflichtungsfähige Menschen (etwa Kleinkinder und andere nicht-urteilsfähige Menschen) zweifelsfrei Rechte haben, ohne dass sie Pflichten treffen. Siehe hierzu Stucki (2016: 273 ff.).

11 New York State Supreme Court, Appellate Division, Third Judicial Department, *Tommy v. Lavery*, Nr. 518336 vom 4. Dezember 2014; dieser strikte Reziprozitätsmaßstab wurde in einem späteren Urteil im Rahmen einer *concurring opinion* allerdings angezweifelt und relativiert. Siehe State of New York Court of Appeals, *Tommy v. Lavery* und *Kiko v. Presti*, Nr. 2018268 vom 8. Mai 2018, J. Fahey (concurring).

12 Cámara Federal de Casación Penal Buenos Aires, Nr. CCC 68831/2014/CFC1 vom 18. Dezember 2014.

zuständige Richterin, María Alejandra Mauricio, entschied hinsichtlich der Vorfrage, erstens, dass Tiere nicht-menschliche Rechtspersonen seien, die fundamentale, inhärente und unveräußerliche Rechte (etwa auf Freiheit) besäßen. Zweitens entschied sie, dass der klagenden Schimpansin das Habeas-Corpus-Verfahren mangels anderweitiger geeigneter Rechtsbehelfe zur gerichtlichen Überprüfung der Gefangenschaft von Tieren offenstehe. In der Sache selbst gewährte die Richterin den beantragten Habeas-Corpus-Schutz und ordnete Cecilias Freilassung aus dem Zoo und ihre Überführung in ein großflächiges Menschenaffenrefugium an, wo Cecilia heute gemeinsam mit anderen Artgenossinnen lebt. In ihrer Begründung wendete sich die Richterin ausdrücklich gegen die vorherrschende Rechtsauffassung, wonach Tiere rechtlich als Sachen zu behandeln sind, und entkräftete eine Reihe von Standardeinwänden gegen Tierrechte. Das Argument etwa, dass Tiere aufgrund fehlender Autonomie, Willensfreiheit und Vernunftfähigkeit gar nicht fähig seien, allfällige Rechte wahrzunehmen, wies die Richterin mit dem folgerichtigen Hinweis zurück, dass die Ermangelung dieser Fähigkeiten auch bei urteils- und handlungsunfähigen Menschen nicht dazu führe, dass diese keine Rechte haben oder diese nicht durch rechtliche Vertreterinnen geltend machen könnten.[13]

Im Jahr 2017 hieß ferner auch eine Kammer des Obersten Gerichtshofs von Kolumbien die Habeas-Corpus-Beschwerde eines Tieres gut. Hierbei ging es um den im Zoo von Barranquilla gehaltenen Bären *Chucho*. Der zuständige Richter, Luis Armando Tolosa Villabona, hielt zunächst grundsätzlich fest, dass Tiere – wenn sogar leblosen Entitäten wie juristischen Personen Rechtspersönlichkeit und gewisse Grundrechte zuerkannt würden – als rechtlich anerkannte fühlende Lebewesen zweifellos Rechtssubjekte mit gewissen Rechten (allerdings ohne Pflichten)[14] seien. Das Habeas Corpus, bei dem es sich um einen verfassungsmäßigen Rechtsbehelf zur Wahrung der überrechtlichen Garantie der Freiheit der Person handle, hielt der Richter für geeignet, um auch das Freiheitsrecht des Tieres zu sichern. Hierauf gestützt gewährte das Gericht den im Wege der Habeas-Corpus-Beschwerde beantragten Rechtsschutz und ordnete Chuchos Freilassung

13 Tercer Juzgado de Garantías Mendoza, Nr. P-72.254/15 vom 3. November 2016.

14 Der Richter forderte in seiner Begründung eine Flexibilisierung der Ansicht, wonach nur Pflichtenträgerinnen auch Rechtsträgerinnen sein könnten, und hielt fest, dass Tiere Rechtssubjekte ohne Pflichten seien.

aus dem Zoo und seine Verlegung in ein Naturreservat an, das dem Bären einen angemessenen und würdigen Lebensraum bieten soll.[15]

(b) Entwicklung von Tiergrundrechten sui generis

Ein zweiter Weg zur rechtlichen Anerkennung von Tiergrundrechten besteht in der subjektivrechtlichen Neuauslegung bestehender Tierschutznormen. So haben insbesondere indische Gerichte auf der Grundlage des Art. 51A(g) der indischen Verfassung (welcher Mitgefühl mit Tieren als Grundpflicht aller Bürgerinnen und Bürger normiert)[16] in Verbindung mit dem indischen Tierschutzgesetz (Prevention of Cruelty to Animals Act) bemerkenswerte Rechtsprechung zu den fundamentalen Rechten von Tieren entwickelt.

Bereits im Jahr 2000 machte der Kerala High Court einige interessante Aussagen zu Tierrechten: So hielt das Gericht fest, dass es gemäß Art. 51A(g) der indischen Verfassung nicht nur eine verfassungsmäßige Grundpflicht sei, Tiere mit Mitgefühl zu behandeln, sondern auch deren Rechte anzuerkennen und zu schützen. Ferner warf das Gericht die Frage auf, warum nur Menschen und nicht auch Tiere Grundrechte haben sollten? Dass Tieren solche Rechte gegenwärtig noch vorenthalten würden, wertete das Gericht als Anachronismus, den es zu überwinden gelte.[17] Im Jahr 2014 erließ der Supreme Court of India ein Grundsatzurteil, in dem es weitreichende (freilich auch einschränkbare) fundamentale Rechte von Tieren anerkannte, so etwa das Recht auf Leben, auf ein würdevolles Dasein und auf Freiheit von Folter und unnötigem Leiden. Dabei extrahierte der Supreme Court einem ersten Schritt eine Reihe von Rechten aus dem geltenden Tierschutzgesetz, indem es – basierend auf der Annahme einer Korrelativität von Rechten und Pflichten – die dort niedergelegten objektiven Menschenpflichten gegenüber Tieren mit korrespondierenden subjektiven Tierrechten gegenüber Menschen korrelierte. In einem zweiten Schritt erhob der Supreme Court diese einfachgesetzlich abgeleiteten Rechte im Lichte des Art. 51A der indischen Verfassung auf den Status von Grundrechten.[18] Dass diese Grundrechte ferner

15 Corte Suprema de Justicia de Colombia, Sala de Casación Civil, Nr. AHC4806-2017 vom 26. Juli 2017; dieses Urteil wurde allerdings vom Verfassungsgericht aufgehoben, welches das Habeas-Corpus-Verfahren für nicht anwendbar hielt (Nr. T-6.480.577, Urteil vom 23. Januar 2020).

16 Art. 51A(g) der indischen Verfassung besagt: »It shall be the duty of every citizen of India […] to have compassion for living creatures«.

17 Kerala High Court, *NR Nair and Ors vs Union of India and Ors*, AIR 2000 KER 340 vom 6. Juni 2000.

18 Supreme Court of India, *Animal Welfare Board of India vs A Nagaraja & Ors*, Nr. 5387 vom 7. Mai 2014.

für allerlei, und nicht etwa nur für besonders menschenähnliche, Tiere gelten, verdeutlichen schließlich zwei Entscheidungen des Gujarat High Court und Delhi High Court, welche das fundamentale Recht von Vögeln bekräftigten, frei zu fliegen und nicht eingesperrt zu werden.[19]

Hervorzuheben ist schließlich auch ein im Jahr 2020 ergangenes, wegweisendes Urteil des pakistanischen Islamabad High Court zur (ökologischen) Interdependenz von Menschen- und Tierrechten. Das Urteil – wohl eines der ersten der (Post-)Corona-Ära – handelte vom Elefanten *Kaavan* und anderen im Islamabad Zoo gehaltenen Tieren. Der Richter, Athar Minallah, hielt einleitend fest, dass die existenzielle Coronakrise eine gute Gelegenheit zur Introspektion über den Umgang mit Tieren biete und überdies die Interdependenz von menschlichem und nicht-menschlichem Leben sowie den Nexus zwischen dem menschlichen Recht auf Leben und Tierrechten verdeutliche. Das Gericht entschied sodann, dass Tiere – genauso wie Menschen – zweifelsfrei natürliche Rechte hätten, die es rechtlich anzuerkennen gelte. Auf der Grundlage des geltenden Tierschutzgesetzes (Prevention of Cruelty to Animals Act) formulierte der Richter eine Reihe solcher Tiergrundrechte, so etwa das Recht auf ein artgerechtes Leben, auf Freiheit von unnötigen Leiden und Schmerzen sowie darauf, nicht gefoltert oder unnötig getötet zu werden. Hierbei unterstrich der Richter abermals, dass aufgrund bedeutsamer natürlicher und sozialer Interdependenzen jede Verletzung von Tierrechten zugleich auch einen Eingriff in das menschliche Recht auf Leben darstelle. Konkret ordnete das Gericht schließlich die Freilassung bzw. Übersiedlung von Kaavan (sowie der anderen Zootiere) in ein artgerechtes Refugium an.[20]

---

19 Gujarat High Court, *Abdulkadar vs State*, Nr. SCR.A/1635/2010 vom 12. Mai 2011 (»To keep birds in cages would be tantamount to illegal confinement of the birds which is in violation of right of the birds to live in free air/sky. […] It is the fundamental right of the bird to live freely in the open sky«); Delhi High Court, *People for Animals vs Md Mohazzim & Anr*, Nr. CRL MC no 2051/2015 vom 15. Mai 2015 (»birds have fundamental rights to fly in the sky and all human beings have no right to keep them in small cages for the purposes of their business or otherwise«).

20 Islamabad High Court, *Islamabad Wildlife Management Board vs Metropolitan Corporation Islamabad*, W.P. No. 1155/2019 vom 21. Mai 2020.

Ausblick

Während die Idee von Tierrechten lange in der Theorie verhaftet blieb, beginnt sie in jüngerer Zeit allmählich praktische Bedeutung zu entfalten und ins Recht vorzustoßen. Die zunächst exotisch anmutende Idee menschenrechtsanaloger Tierrechte lässt sich dabei rechtstheoretisch durchaus auf plausible konzeptionelle Grundlagen stellen und materialisiert sich rechtspraktisch bereits in ersten Einzelfällen der richterlichen Anerkennung konkreter Tiergrundrechte. In der bisherigen Tierrechtspraxis erweist sich insbesondere das Habeas-Corpus-Verfahren als wirksames Rechtsinstrument, um nicht nur die Rechtmäßigkeit der Gefangenschaft, sondern auch die grundsätzlichere Frage der Tierrechte vor Gerichte zu bringen. Darüber hinaus können aber auch geltende Tierschutzgesetze als fruchtbarer Nährboden für die richterliche Schaffung von Tierrechten dienen (Stucki 2015: 288 ff.). Wenngleich die hier diskutierten, derzeit noch singulären Fälle einer gerichtlichen Anerkennung von Tiergrundrechten bloß den ersten Schritt einer langwierigen Verrechtlichung darstellen mögen, kommt dieser Rechtsentwicklung doch eine »beträchtliche symbolische Bedeutung mit Impulswirkung« zu.[21] Mit anderen Worten dürften solcherart Pionierurteile erste Manifestationen eines rechtlichen Paradigmenwechsels markieren und den Formierungsprozess von Tiergrundrechten zugleich entscheidend vorantreiben.

Literatur

Buschka, Sonja/Gutjahr, Julia/Sebastian, Marcel (2013): »Gewalt an Tieren«, in: Christian Gudehus/Michaela Christ (Hg.): *Gewalt: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 75–83.

Cochrane, Alasdair (2013): »From Human Rights to Sentient Rights«, in *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 16, S. 655–675.

Francione, Gary L./Garner, Robert (2010): *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation.* New York: Columbia University Press.

Kymlicka, Will (2018): »Human Rights Without Human Supremacism«, in: *Canadian Journal of Philosophy* 48, S. 763–792.

21 Verfassungsgericht des Kantons Basel-Stadt, Urteil vom 15. Januar 2019, VG.2018.1, E. 4.4.

Ladwig, Bernd (2007): »Menschenrechte und menschliche Natur: Bausteine zu einer kritischen Theorie der Menschenrechte«, in: *Leviathan* 35, S. 85–106.

Nelson, Leonard (1932): »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik«, in: Grete Hermann/Minna Specht (Hg.): *System der philosophischen Ethik und Pädagogik: Zweiter Band*. Göttingen: Öffentliches Leben.

Niesen, Peter (2014): »Kooperation und Unterwerfung: Vorüberlegungen zur politischen Theorie des Mensch/Nutztier-Verhältnisses«, in: *Mittelweg* 36 *– Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 23 (5), S. 45–58.

Regan, Tom (1983): *The Case for Animal Rights.* Berkeley: University of California Press.

Salt, Henry S. (1894): *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. New York/London: Macmillan.

Singer Peter (1975): *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Random House.

Singer, Peter (2013): *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam.

Stucki, Saskia (2015): »Die ›tierliche Person‹ als Tertium datur: Eine Extrapolation aus aktuellen tierschutzrechtlichen Subjektivierungsansätzen und kritische Reflexion aus feministischer Perspektive«, in: Christoph Ammann/Birgit Christensen/Lorenz Engi/Margot Michel (Hg.): *Würde der Kreatur: Ethische und rechtliche Beiträge zu einem umstrittenen Konzept*. Zürich: Schulthess, S. 287–326.

Stucki, Saskia (2016): *Grundrechte für Tiere: Eine Kritik des geltenden Tierschutzrechts und rechtstheoretische Grundlegung von Tierrechten im Rahmen einer Neupositionierung des Tieres als Rechtssubjekt*. Baden-Baden: Nomos.

Stucki, Saskia (2020): »Towards a Theory of Legal Animal Rights: Simple and Fundamental Rights«, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 40, S. 533–560.

Zur Ökologisierung des Rechts: Rechte der Natur als Paradigmenwechsel

Andreas Buser und Hermann E. Ott

Einleitung

Das Verhältnis zwischen Recht und Natur wird üblicherweise als ein dichotomisches Verhältnis charakterisiert. Recht wird nicht als Teil der Natur verstanden, sondern als dieser übergestülpt. Dem Recht kam gegenüber der Natur über lange Zeit im Wesentlichen eine Verteilungsfunktion zwischen Hoheitsträgern und privaten juristischen und natürlichen Personen zu (Capra/Mattei 2015: 31–44). Entstehungsgeschichtlich betrachtet ist diese Trennung von Recht und Natur eng mit Aufklärung, Industrialisierung und Kapitalismus verbunden (ebd.: 17–107). Erst in jüngerer Zeit wurde die Funktion des Rechts vornehmlich zur Regelung der Verhältnisse zwischen Menschen (und ihren Institutionen) um den Schutz der Natur ergänzt. Die Entwicklung des Umweltrechts im 20. Jahrhundert hat die Ökonomisierung der Natur eingehegt, die Natur bleibt aber in den meisten Rechtsordnungen Objekt und nicht Subjekt des Rechts.

Aufbauend auf diesen Einsichten wird zunehmend eine Ökologisierung des Rechts gefordert (Bosselmann 1985: 345; Capra/Mattei 2015). Ähnliche Forderungen finden sich im Konzept eines »Rechtsstaats für die Natur« (Latour 2010: 225, 156, 279; 2017: 432), der »Verfassungsordnung für das Anthropozän« (Kersten 2020: 87–120; 101 ff.) und moderater auch im Konzept eines »Umweltstaats« (Calliess 2001). Dabei hat auch die Frage nach Eigenrechten der Natur eine Renaissance erfahren (Stone 1972; Bosselmann 1985: 345). Ob durch solche Eigenrechte das Umsetzungsdefizit des Umweltrechts geheilt würde, kann vermutet werden, ist aber schwierig zu prognostizieren. Aus unserer Sicht wäre mit der Subjektstellung natürlicher Entitäten aber vor allem ein rechtsdogmatischer Paradigmenwechsel verbunden, der durchaus das Potential hat, ein gesellschaftliches Umdenken zu begleiten und zu fördern, um Klimawandel, Artensterben und weiteren menschengemachten ökologischen Krisen zu begegnen.

Rechte der Natur und der Tiere: Bestehende Ansätze und Einwände

Im letzten Jahrhundert hat sich seit dem vielzitierten Aufsatz von Stone »Should Trees have Standing« eine breite Debatte zu Eigenrechten der Natur entzündet (Stone 1972). In den letzten 20 Jahren haben erste Staaten diese Idee in geltendes Recht implementiert (dazu Gutmann in diesem Band): Teilweise wurden subjektive Rechte der Natur direkt in Gesetzestexte überführt, teilweise haben Gerichte solche Rechte entwickelt. Dabei kommen sowohl hinsichtlich des Inhalts solcher Rechte als auch zur Frage, wem solche Rechte verliehen werden sollten, zahlreiche Regelungsalternativen in Betracht.

Möglicher Inhalt

Die Fähigkeit, Träger von Rechten und Pflichten zu sein, wird gemeinhin als Rechtsfähigkeit bezeichnet. Als Träger von Rechten und Pflichten sind sogenannte natürliche und juristische Personen anerkannt. Dabei ist der Begriff der »natürlichen Person« irreführend. So galten etwa versklavte Menschen lange Zeit nicht als natürliche Personen, sondern als Eigentum. Wer Träger von Rechten und Pflichten sein kann, bestimmt demnach das Recht und ist nicht »natürlich« vorgegeben. Ebenso wie juristisch konstruierten Personen- oder Kapitalgesellschaften könnte also auch ökologischen Entitäten (Flüssen etc.) Rechtssubjektivität zugesprochen werden (Kersten 2020: 106 ff.).

Keine Voraussetzung der Rechtssubjektivität ist die eigene Willensbildung. Auch dem ungeborenen Kind, dem Nasciturus, oder schwer geistig behinderten Personen wird vom Recht Rechtssubjektivität zugesprochen, obwohl bei ersterem eine Willensbildung nicht möglich ist und bei Letzteren der Wille nur schwer oder gar nicht geäußert werden kann. Dagegen sind viele Tiere zur Willensbildung fähig und zumindest viele Haustiere haben auch gelernt, ihren Willen den Menschen verständlich zu machen (Ladwig 2020: 272 ff.).

Rechte und Pflichten?

Inhaltlich kommen in Anlehnung an die Grundrechtsdogmatik sowohl Abwehrechte als auch Schutzpflichten und Leistungsrechte in Betracht. So gibt etwa Art. 71 der Ecuadorianischen Verfassung der Natur (Pacha Mama) ein Recht auf Respektierung ihrer Existenz und Instandhaltung und Regenerierung ihrer Lebenszyklen, Strukturen, Funktionen und evolutionären Prozesse. Dadurch werden Eingriffe in die Natur rechtfertigungsbedürftig. Gleichzeitig erwachsen dem Staat auch Pflichten, die Natur vor privaten Eingriffen zu schützen (Schutzpflichtendimension) und sie »Instand zu halten« (Leistungsdimension).

Hinsichtlich des möglichen Inhalts dieser Rechte kommen in Anlehnung an die Grundrechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit, vor allem ein Existenzrecht sowie ein Recht auf ökologische Unversehrtheit in Betracht (Ecuador, Bolivien). Teilweise werden von Befürwortern neben Rechten auch Pflichten der Natur für sinnvoll erachtet (Stone 1972: 481). So könnte etwa ein Fluss bei Hochwasser für daraus resultierende Schäden haftbar gemacht werden. Die Schadensersatzzahlungen könnten dann durch einen Fonds, der sich aus an den Fluss gezahltem Schadensersatz speist, bezahlt werden. Aus unserer Sicht sind Pflichten der Natur jedoch abzulehnen: Tiere und Ökosysteme lassen sich durch Pflichten nicht in ihrem Verhalten lenken.

Wer ist »die Natur«?

Ein häufiger Einwand betrifft die Frage, wem genau diese Rechte zukommen sollen. Die »Natur« ist zunächst ein sehr unbestimmter Begriff, der nach herkömmlicher Definition in Abgrenzung zur Kultur definiert wird. Die Bandbreite reicht somit vom Gänseblümchen bis zum Gebirgsmassiv, vom Ozean bis zum Klima. Tierrechte sind in dieser Beziehung schon spezifischer, auch wenn sie strenggenommen eine Subkategorie von Naturrechten darstellen – was im Übrigen auch für Menschenrechte gilt.

In den Rechtsordnungen, die bereits Rechte der Natur anerkennen, finden sich meist keine exakten Grenzziehungen. So werden in Ecuador und Bolivien der Natur als Ganzes Rechte verliehen. Im case-law anderer Staaten spielten bisher vor allem Flüsse, Wälder, Gletscher und einzelne Spezies (zum Beispiel Lachse, Wale und Jaguare) eine Rolle. In der Literatur werden darüber hinaus beispielhaft einzelne Pflanzen, Landschaften, das Klima, die

Luft und Wasser als mögliche Rechtssubjekte genannt (Kersten 2020: 90). Für Tiere werden auch Individualrechte gefordert (Stucki 2016).

Unser Vorschlag knüpft an den Begriff des Ökosystems an. Nur so kommt zum Ausdruck, dass die Natur vernetzt ist und in einem nachhaltigen Gleichgewicht steht. Rechte verschiedener Entitäten übertrumpfen sich in einer solchen Konstellation nicht gegenseitig, da die Natur gerade in ihrer Vernetztheit geschützt wird (Prinzip der Relationalität) (Gutmann 2019: 611; und in diesem Band). Zugleich schützt die Beschränkung auf die Rechtsstellung von Ökosystemen davor, den Mensch und die Rechtsordnung zu überfordern. Hätte jeder Grashalm Rechte, wäre beispielsweise jeder Schritt über eine Wiese rechtfertigungsbedürftig. Dagegen verletzt derselbe Schritt nicht die Rechte des Ökosystems, weil es auf den einzelnen Grashalm nicht ankommt. Dadurch wird etwa auch nicht jede Nutzung der Natur im Rahmen (nachhaltiger) Landwirtschaft rechtfertigungsbedürftig.

Durchsetzung: Die Natur als Rechtsperson

Sollte eine Verständigung darüber möglich sein, dass Ökosystemen Rechte zukommen sollen, stellt sich die Folgefrage, wer diese Rechte im Reich der Menschen durchsetzt.

Das Problem der Willensbildung: Wer vertritt die Natur?

Natürliche Entitäten wie Ökosysteme können keinen realen Willen ausbilden (bzw. wir können nichts dergleichen erkennen). Deshalb muss mit dem juristischen Instrument der Vertretung gearbeitet werden. Auch juristische Personen wie Gesellschaften haben keinen tatsächlichen Willen für sich, sondern werden durch natürliche Personen (zum Beispiel Gesellschafter) vertreten. Ebenso könnten für ökologische Entitäten menschliche Vertreter:innen eingesetzt werden. Die Vertretung könnte etwa durch Einzelpersonen, Umweltverbände oder staatliche Stellen erfolgen (Stone 1972: 464 f.; Babcock 2016: 50).[1]

Bestehende Regelungen sind hier divers. In Bolivien und Ecuador kann schlicht jeder Mensch Rechte der Natur geltend machen und einklagen (Art.

1 Weitergehend wird teilweise angenommen, die bloße anwaltliche Vertretung reiche aus, da die Interessen der Natur durch menschliche Interpretation durch Anwält:innen und das Gericht ermittelt werden könnten, siehe dazu Babcock 2016.

71, Verfassung Ecuadors). Enger ist dies in den USA, wo vor allem Umweltverbände und Kommunen Rechte der Natur geltend gemacht haben (Peters 2017: 111, 252). In Neuseeland, Indien und Kolumbien wurden – teilweise durch die Gerichte – sogenannte *guardians* geschaffen, wobei die Vertretung gemeinsam durch staatliche Stellen und Vertreter der Zivilgesellschaft (häufig indigene Gruppen) wahrgenommen wird (Fischer-Lescano 2018: 207).

Die Vertretung der Natur durch Menschen ist nicht unproblematisch und von Ambivalenzen geprägt (Gutmann 2019: 616). Gleichzeitig gibt es kaum sinnvolle Alternativen zu menschlicher Repräsentation. Die Vorteile einer »hybriden Rechtspersönlichkeit« aus Mensch und ökologischen Subjekt (Fischer-Lescano 2018: 205, 211) erschließt sich nicht. Sinnvoll erscheint es uns allerdings, die menschliche Vertretungsmacht durch Verfahrenspflichten einzuhegen, um das mit der Vertretung verbundene Herrschaftsverhältnis und möglichen Missbrauch zu begrenzen (ebd.: 205, 212). So könnten etwa für besonders schwerwiegende Entscheidungen die Zustimmung eines Gerichts verlangt und Dritten (zum Beispiel Umweltverbände) Anhörungsrechte eingeräumt werden.

Rechtsadressaten

Rechte der Natur haben potentiell Auswirkungen auf Zivil-, Straf- und Öffentliches Recht. Schafft man Rechte der Natur, läge es auch nahe, Verletzungen dieser Rechte strafrechtlich zu sanktionieren, etwa durch den Tatbestand des Ökozids (Gray 1996: 215). Zivilrechtlich stellt sich vor allem die Frage nach Schadenersatzansprüchen der Natur gegenüber Privaten. Eine solche Konstruktion hätte gegenüber dem bestehenden Umweltschadensgesetz durchaus Vorteile, etwa die Dezentralisierung und damit mögliche Effektivierung der Durchsetzung. Primär verpflichten Rechte der Natur aber den Staat im Sinne der oben genannten Abwehr-, Schutz- und Leistungsdimensionen.

Verfahrenskosten

Notwendig – und praktisch von erheblicher Bedeutung – ist natürlich auch eine Regelung zu den Verfahrenskosten der Naturvertreter. Problematisch wird dies vor allem dann, wenn die Natur unterliegt. Für den Fall der Vertretung der Natur durch eine rein staatliche Stelle ist die Lösung relativ einfach, dann trägt die Kosten die Staatskasse. Problematischer sind Konstella-

tionen, in denen Private die Rechtsdurchsetzung für die Natur übernehmen können.

Eine Idee wäre es, Gerichtsgebühren aus dem zuerkannten Schadensersatz vorhergehender erfolgreicher Verfahren zu finanzieren. So könnte ein Fonds geschaffen werden, in den Gelder aus Schadensersatzzahlungen einfließen und aus welchem neben Renaturierungsmaßnahmen auch Prozesskosten gezahlt werden können. Eine solche Konstruktion würde die Rechtsdurchsetzung auch einzelnen Personen erlauben. Belässt man das Prozessrisiko bei den Kläger:innen, dürften nur größere und finanzstarke Umweltverbände als *guardians* der Natur in Betracht kommen.

Monetarisierung der Natur: Schmerzensgeld für Bäume?

Droht eine Rechtsverletzung durch eine Handlung, darf letztere nicht vorgenommen werden. Hat eine Rechtsverletzung begonnen, ist diese abzustellen. Doch ist es auch vorstellbar, Ökosystemen Wiedergutmachung in Form von Schadensersatz zuzuerkennen?

Zunächst ist jedenfalls eine Wiedergutmachung im Sinne einer Naturalrestitution oder des dazu erforderlichen Geldbetrages vorstellbar. Davon geht etwa das deutsche Umweltschadensgesetz aus. Etwas schwieriger wird die Berechnung des Schadensersatzes, wenn eine Naturalrestitution unmöglich ist, etwa weil eine Spezies ausgerottet wurde oder Kipppunkte des Klimas überschritten werden. Die Monetarisierung von Natur und Umwelt ist schwierig und mit gewissen Risiken verbunden, unmöglich ist sie nicht (Wolff 2020: 33 ff.). So sieht die EU-Biodiversitätsstrategie sogar vor, dass Mitgliedstaaten ihre Ökosystemleistungen bis 2020 erfassen, kartieren und monetarisieren. In ähnlicher Weise verlangt die UN-Biodiversitätskonvention (Aichi Target 2), dass Vertragsstaaten den Wert ihrer biologischen Vielfalt in ihre volkswirtschaftliche Gesamtrechnung einbeziehen. Problematisch hieran ist vor allem die Erfassung eines intrinsischen und inhärenten Wertes der Natur als einmaliges – häufig unersetzbares – Objekt (bzw. Subjekt) (Spangenberg 2016).

Im Bereich des Schadensersatzes stellt dies das Recht aber nicht vor unlösbare Probleme. Auch die Beschädigung menschlicher Körper oder gar Leben lässt sich im Grundsatz nicht monetarisieren und dennoch sprechen Gerichte Geschädigten und ihren Verwandten Schadensersatz zu, welcher sich an den Funktionen des Schadensersatzes orientiert: Ausgleich der entstehenden Nachteile, Genugtuung für die Geschädigten und (in engen Grenzen)

der Präventionsgedanke. Auch auf den Bereich der Rechte der Natur lassen sich diese Grundsätze übertragen.

Reproduzieren Rechte der Natur die Dichotomie zwischen Mensch und Natur?

Den Menschen als Teil der Natur zu begreifen, als ein Tier unter vielen, fällt den meisten Menschen und Rechtsordnungen schwer. Auch progressive Verfassungen und Gesetze zu Rechten der Natur unterscheiden zwischen Mensch und Natur. So unterscheidet Artikel 10 der Ecuadorianischen Verfassung zwischen den Rechten menschlicher Personen, Gemeinschaften, Völker und Nationen auf der einen Seite und denen der Natur auf der anderen Seite.

Die Schaffung unterschiedlicher Rechte für nicht-menschliche Tiere, Ökosysteme und den Menschen geht allerdings nicht notwendigerweise mit einer strikten Wertehierarchie (zum Beispiel Mensch-Tier-Pflanze) einher. Vielmehr sollte dadurch zum Ausdruck gebracht werden, dass alles mit allem zusammenhängt und mögliche Interessenkonflikte durch ein dynamisches »ökologisches Recht« in Abwägungsprozessen zu lösen sind (Winter 2013: 387), wobei nicht die Trennung der Rechtssubjekte sondern ihre Beziehungen und Abhängigkeiten zu betonen sind (Gutmann 2019: 613).

Paradigmenwechsel und Effektivierung des rechtlichen Naturschutzes

Eigenrechte der Natur sind kein »Allheilmittel« (Betaille 2019). Ob solche Rechte geeignet sind, dem Umsetzungsdefizit des Umweltrechts abzuhelfen kann vermutet werden, ist aber weiter offen. Der »outcome« in Staaten mit Rechten der Natur (Ecuador, Bolivien) ist gemischt, allerdings ist zu berücksichtigen, dass die Verfassungs- bzw. Gesetzesänderungen dort noch relativ jung sind und Rückschlüsse auf andere Staaten auf Grund (rechts-)kultureller Unterschiede nicht immer sinnvoll sind.

Es könnte eingewendet werden, dass in den Vertragsstaaten der Aarhus Konvention ein wesentlicher Bestandteil der Forderung nach Rechten der Natur bereits verwirklicht ist: Umweltverbände können unabhängig von einer individuellen Betroffenheit die Einhaltung von Umweltrecht einklagen.

Damit kommt ihnen bereits die von Christopher Stone geforderte Stellung als *guardian* zu. In Hinblick darauf lässt sich durchaus argumentieren, dass der Schwerpunkt der Aufmerksamkeit von Gerichten, Behörden und des Gesetzgebers auf einer Verbesserung und Durchsetzung bestehenden Rechts gelegt werden sollte, bevor mit Eigenrechten der Natur »experimentiert« wird.

Unabhängig von diesen Überlegungen ist aus unserer Sicht ein Aspekt der Eigenrechte von besonderer Bedeutung, der über die »Umsetzungsdefizitdebatte« hinausgeht. Namentlich ist dies der mit Eigenrechten verbundene Paradigmenwechsel. Aus unserer Sicht wesentlichste Folge der Anerkennung von Eigenrechten der Natur ist die Notwendigkeit der Berücksichtigung solcher Rechte durch Gesetzgebung und Verwaltungspraxis und die Umkehr der Rechtfertigungslast. Nicht der Schutz eines Ökosystems muss mehr nachgewiesen werden, sondern jeder Eingriff bedarf der Rechtfertigung.

Dabei ist darauf hinzuweisen, dass die Anerkennung von Rechten der Natur nicht zu einer Abwertung- oder gar Abschaffung menschlicher Rechte führt (Kersten 2020: 103). Allerdings wird die Rechtfertigungslast ausgeglichen. Bisher wurde Umweltrecht überwiegend als ein Eingriff in wirtschaftliche Grundrechte verstanden, der rechtfertigungsbedürftig ist. Gesteht man ökologischen Entitäten eigene Rechte zu, wird plötzlich wirtschaftliche Betätigung, die die Umwelt belastet, rechtfertigungsbedürftig.

Daraus folgt auch die Stärkung des Natur- und Umweltschutzes in Abwägungsprozessen mit anderen gesetzlich geschützten Rechten und Staatszielen. Dabei ist der monetäre Wert eines natürlichen Rechtssubjekts ein Aspekt, der Berücksichtigung finden kann, aber bei weitem nicht das entscheidende Kriterium. So ist dem Verfassungsrecht eine Abwägung monetärer Werte bestimmter Grundrechtspositionen eher fremd. Selbst das Eigentum hat einen intrinsischen Eigenwert und ist nicht mit dem rein wirtschaftlichen Vermögenswert gleichzusetzen. Gerade die Gewährung eigener Rechte der Natur könnte deren intrinsischem Eigenwert Ausdruck verleihen und einer bloßen Kommerzialisierung bzw. Monetarisierung vorbeugen.

Danach kommt es auch bei der Bewertung der Wertigkeit einer natürlichen Rechtsposition primär auf die abstrakte und konkrete verfassungsrechtliche Wertigkeit der abzuwägenden Positionen und die Schwere des jeweiligen Eingriffs an. Beispielsweise wäre die vollständige Abholzung eines natürlichen Urwalds (zum Beispiel Hambacher Forst) ein schwerer Eingriff – der, wenn er von Privaten ausgeht, staatliche Schutzpflichten auslöst –,

weil dieser irreversibel ist und eine Wiederaufforstung Jahrhunderte dauern würde.

Anknüpfungspunkte in Deutschland

De lege lata

Das Grundgesetz beruht auf einem anthropozentrischen Weltbild (vgl. Art. 1 I GG). Umwelt- und Naturschutz sind (bisher) eine verfassungsrechtliche Randmaterie, die vor allem in der objektiven Staatszielbestimmung des Art. 20a GG ihren Ausdruck gefunden hat. Ansatzpunkte für die Berücksichtigung von Eigenrechten der Natur finden sich im Grundgesetz aber in Art. 20a iVm 1 I GG und in Art. 19 III GG.

Rechtssubjektivität natürlicher Entitäten über Art. 20 a iVm Art. 1 I GG?

Die Rechtssubjektivität ökologischer Entitäten könnte sich aus einer Zusammenschau von Art. 20a iVm Art. 1 I GG ergeben. Dem steht allerdings, wie Kersten anmerkt, die geistesgeschichtliche, normative und historische Sonderstellung des Art. 1 I GG entgegen (Kersten 2020: 110). Zudem würde mit der Erfassung ökologischer Entitäten bereits die Wortlautgrenze des Art. 1 I GG überschritten. Indem die menschliche Würde in den Mittelpunkt gerückt wird, ist Art. 1 I GG die verfassungsrechtliche Grundentscheidung für ein anthropozentrisches Weltbild.

Die Natur als juristische Person iSd Art. 19 III GG

Obwohl Art. 1 I GG nur die Würde des Menschen anerkennt, folgt daraus im Umkehrschluss nicht, dass nicht auch andere Personen durch das Grundgesetz geschützt werden können. Dies verdeutlicht Art. 19 III GG, der auch juristischen Personen die Berufung auf Grundrechte zugesteht. Ob allerdings ökologische Entitäten ohne weiteres unter Art. 19 III GG fallen, wie teilweise vertreten (Fischer-Lescano 2018: 213), ist zweifelhaft. Jedenfalls steht praktisch eine solche Auslegung durch das BVerfG wohl nicht zu erwarten, da Art. 19 III GG nach der Rechtsprechung zumindest

Teilrechtsfähigkeit voraussetzt (Kingreen/Poscher 2013).[2] Danach ist ein gesetzgeberischer Zwischenschritt notwendig, durch welchen ökologischen Personen Voll- oder Teilrechtsfähigkeit zuerkannt wird.

Sodann wäre zu fragen, ob und welche Grundrechte auf eine solche »inländische juristische Person« anwendbar wären. Das Grundgesetz verlangt, dass die entsprechenden Grundrechte wesensgemäß Anwendung finden können. Darüber hinaus hat das BVerfG das Erfordernis des »personalen Substrats« entwickelt. Danach sei eine Einbeziehung juristischer Personen in den Schutzbereich der Grundrechte nur dann gerechtfertigt »wenn ihre Bildung und Betätigung Ausdruck der freien Entfaltung der natürlichen Personen sind, besonders wenn der ›Durchgriff‹, auf die hinter den juristischen Personen stehenden Menschen dies als sinnvoll und erforderlich erscheinen lässt«.[3] Dieses zusätzliche Erfordernis ist nicht ohne Kritik geblieben (Lehre von der grundrechtstypischen Gefährdungslage, Dreier 2013: Rn. 32 f.; Kingreen 2017: 27) und erklärt nicht die Grundrechtsfähigkeit von Stiftungen. Ob das Erfordernis des personalen Substrats in naher Zukunft vom BVerfG aufgegeben wird, ist nicht abzusehen.

Aus unserer Sicht gilt es allerdings auch zu bedenken, dass die Anwendung der Grundrechte auf ökologische Entitäten auch rechtstechnische und rechtspolitische Risiken birgt. Zwar wäre es denkbar, ein Recht auf Gesundheit und Leben auch auf ökologische Entitäten anzuwenden, klarer wäre es hingegen ein Recht auf Existenz und Erhaltung ökologischer Kreisläufe zu schaffen. Hier könnte wiederum an die Ecuadorianische Verfassung angeknüpft werden, die für Eigenrechte der Natur ein eigenes Unterkapitel geschaffen hat. Entsprechend könnten in Deutschland die Rechte von Ökosystemen und Tieren in Artikeln 20 b ff. geregelt werden.

De lege ferenda

Da das bestehende Recht vielfach als unbefriedigend aufgefasst wird, finden sich bereits einige Vorschläge zur konkreten Erweiterung des Grundgesetzes und der einfach rechtlichen Ausgestaltung. Dabei könnte die wesentliche Weichenstellung im Grundgesetz erfolgen, während nähere Details in einfachen Gesetzen geregelt werden müssten.

2 Kingreen/Poscher, Staatsrecht II, Rn 209 m.w.N.
3 Siehe etwa: BVerfGE 21, 362 (369).

Eine Änderung des Grundgesetzes: Die Grundsatzentscheidung für Rechte der Natur

Zunächst finden sich mehrere Positionen die im Sinne eines »Rechts auf Rechte« (Arendt 1949: 760) die Anerkennung von Rechten der Natur (inklusive Tiere (Stucki 2016)) durch das Grundgesetz fordern. Eine solche Anerkennung könnte nach diesen Vorschlägen prominent in Art. 1 GG (Meyer-Abich 1984: 190; Bosselmann 1986: 19) oder auch in Art. 20a GG (Fischer-Lescano 2018: 213)[4] erfolgen. Bei diesen Ansätzen bedarf es keiner Aufzählung spezieller Rechte der Natur, vielmehr finden über Art. 19 III GG die Grundrechte Anwendung, soweit sie ihrem Wesen nach auf natürliche Subjekte übertragbar sind. Um dies klarzustellen, könnte Art. 19 III GG etwa um den Zusatz erweitert werden: »Die Grundrechte gelten auch für die Natur, soweit sie ihrem Wesen nach auf diese anwendbar sind«. Dadurch würde auch der Lehre vom personalen Substrat eine Absage erteilt.

Uns scheint es allerdings sinnvoller, einen eigenen Katalog der Naturrechte etwa als Art. 20b ff. GG einzufügen. Diese neuen Rechte könnten sich zum Beispiel an der Ecuadorianischen Verfassung orientieren: Der Natur könnte etwa ein Recht auf Existenz und Schutz ihrer Funktionen und Lebenszyklen eingeräumt werden. Für Tiere kommen beispielsweise Rechte auf Leben und Gesundheit sowie artgerechte Haltung in Betracht. Gemäß unserem oben entwickelten Vorschlag würde Ökosystemen Schutz vor Eingriffen gewährt, die das Wesen oder die Funktionsfähigkeit beeinträchtigen.

Konkrete Ausgestaltung

Im deutschen Rechtssystem ließen sich aus unserer Sicht vor allem zwei Rechtskonstruktionen sinnvoll einfügen. Zunächst kann angedacht werden, an die bestehenden Regelungen im Umweltrechtsbehelfsgesetz anzuknüpfen und den anerkannten Umweltverbänden die Durchsetzung von Natur- und Tierrechten zu übertragen. Wählte der Gesetzgeber Umweltverbände als Stellvertreter der Natur, müsste das einfache Gesetz wenig geändert werden, einige Klarstellungen im Umweltrechtsbehelfsgesetz würden genügen.

Es wäre jedoch auch möglich, eine unabhängige staatliche Stelle zu schaffen, die mit der Durchsetzung und Wahrnehmung der Rechte der Natur betraut wird. Hier könnte an die Rechtsstellung der Datenschutzbeauftragten angeknüpft werden und ein »Naturrechtsbeauftragter« mit

4 »Die Rechte der Natur sind zu achten und zu schützen.«

der Durchsetzung und Aufsicht über die Rechte der Natur betraut werden.[5] Ebenfalls in Anknüpfung an das Datenschutzrecht könnten Bundes-, Landes- und evtl. auch kommunale Naturrechtsbeauftragte geschaffen werden. Jedenfalls im Hinblick auf die kommunalen Naturrechtsbeauftragten böte es sich an, diese mit Vertreterinnen unterschiedlicher Interessengruppen zu besetzen (zum Beispiel Vertreter zivilgesellschaftlicher Gruppen, Gemeindevertreter:innen etc.). Für diesen Fall, also der Übertragung der Vertretungsmacht auf lokale Gremien die sich aus Bürger:innen und Behördenvertretungen zusammensetzen, wäre eine einfach-gesetzliche Ausgestaltung der Prozessvertretung wünschenswert und notwendig.

Schluss

Obwohl es global gesehen bereits einige Rechtsordnungen mit Natur- und Tierrechten gibt, ist es noch ein weiter Weg hin zu einem echten Paradigmenwechsel. Auch in Deutschland gibt es mit Art. 20a GG und 19 III GG durchaus Anknüpfungspunkte für eine stärkere Ökologisierung der Rechtsprechung und Verwaltungspraxis, eigene Natur- und Tierrechte lassen sich aber vermutlich nur durch den Gesetzgeber schaffen. Doch kann auch ein Wertewandel innerhalb der Bevölkerung die Grundlage für eine veränderte Spruchpraxis der Gerichte und vor allem des Bundesverfassungsgerichts bilden. Hier könnte der bahnbrechende Klima-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts[6] ein Fingerzeig sein. Das Gericht hat entschieden, dass die Zulassung CO_2-intensiver Betätigungen in der Gegenwart, die Freiheitsrechte später geborener Menschen unzulässig einschränken kann und deshalb der Gesetzgeber konkrete Regelungen treffen muss, in denen diese Wertung sichtbar wird.

Im Bereich der Biodiversität ist die Lage kaum weniger dramatisch als beim Klimawandel. Hier wäre zu prüfen, ob nicht die Vernichtung von Arten und ganzen Ökosystemen für Nachgeborene eine Welt hinterlässt, die mit schwersten Verlusten am Genuss ihrer Freiheitsgüter verbunden ist. Die Ausstattung von Ökosystemen mit eigenen Rechten hätte hier einen Paradigmenwechsel zur Folge: In einer Art »Beweislastumkehr« würde jeder Ein-

5 Datenschutzbeauftragte sind nach § 10 DSGV unabhängig und haben in ihrem Bereich relativ umfassende Aufsichts- und Durchsetzungsrechte (vgl. § 14 DSGV).
6 BVerfG – Beschluss vom 24. März 2021 – 1 BvR 2656/18.

griff in die Integrität und Funktionsfähigkeit eines Ökosystems der besonderen Begründung bedürfen. Diese Eigenrechte könnten von den bestellten Vertretungen (siehe oben) auf allen Ebenen des Rechtssystems geltend gemacht werden.

Der wichtigste Punkt für die Verwirklichung von Naturrechten ist die Herbeiführung eines Werte- und Stimmungswandels in Bevölkerung und Politik. Bisher finden sich Natur- und Tierrechte in keinem Parteiprogramm der etablierten Parteien und auch in den Programmen der Umweltverbände sucht man sie vergebens. Dabei kann im Sinne eines echten post-kolonialen Wissenstransfers von Staaten wie Ecuador und Bolivien gelernt werden. Der Beginn eines Wertewandels ist jedoch bereits in vielen anderen Teilen der Welt erkennbar, wo sich Bürgerbewegungen und Umweltverbände für Eigenrechte der Natur und von Tieren stark machen. Natürlich herrscht in der deutschen Bevölkerung kein vergleichbar spirituelles Naturverständnis vor wie beispielsweise bei den neuseeländischen Maori.

In Deutschland mag es den meisten Menschen esoterisch anmuten, Bäumen und Flüssen Rechte zuzuerkennen. Dagegen dürfte die Zuerkennung von Rechten für Nutztiere und Ökosysteme (in einem technisch-biologischen Sinne) weit weniger Widerstand hervorrufen. Unser Vorschlag beruht auf einer Anerkennung der Rechte von Ökosystemen, mit einer Vertretung durch Naturrechtsbeauftragte in Anlehnung an Datenschutzbeauftragte. Das dürfte sich nah genug an den Rechtsvorstellungen der meisten Menschen (und auch der Jurist:innen) bewegen, um zustimmungsfähig zu sein.

Eigene Rechte der Natur und die mit Natur- und Tierrechten verbundene Erweiterung von Klagebefugnissen könnten einen wichtigen Beitrag für einen Paradigmenwechsel leisten, wonach nicht mehr Umweltschutzregulierung rechtfertigungsbedürftig ist, sondern die Umweltnutzung und -zerstörung. Sie wären zudem ein Baustein für die Neubestimmung unserer Stellung auf diesem Planeten: Nicht Herrscher zu sein, sondern Teil des Lebensgeflechts, der Biosphäre, mit einem vitalen Interesse am Wohlergehen aller anderen Geschöpfe auf der Erde.

Literatur

Arendt, Hannah (1949): »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht«, in: *Die Wandlung* 4, S. 754–770.

Bétaille, Julien (2019): »Rights of Nature: Why it Might Not Save the Entire World«, in: *Journal for European Environmental and Planning Law*, S. 35–64.

Bosselmann, Klaus (1985): »Wendezeit im Umweltrecht«, in: *Kritische Justiz* 4, S. 345–361.

Babcock, Hope M. (2016): »A Brook with Legal Rights: The Rights of Nature in Court«, in: *Ecology Law Quarterly*, S. 1–51.

Calliess, Christian (2001): *Rechtsstaat und Umweltstaat.* Tübingen: Mohr Siebeck.

Capra, Fritjof/Mattei, Ugo (2015): *The Ecology of Law: Toward a Legal System in Tune with Nature and Community*. Oakland: Berrett-Koehler Publishers.

Dreier, Horst (2013): Grundgesetz Kommentar: GG, Band I: Präambel, Artikel 1–19. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fischer-Lescano, Andreas (2018): »Natur als Rechtsperson – Konstellationen der Stellvertretung im Recht«, in: *Zeitschrift für Umweltrecht* 4, S. 205–216.

Gutmann, Andreas (2019): »Pachamama als Rechtssubjekt? Rechte der Natur und indigenes Denken in Ecuador«, in: *Zeitschrift für Umweltrecht* 11, S. 611–617.

Gray, Mark Allan (1996): »The international crime of ecocide«, in: *California Western International Law Journal* 26, S. 215–271.

Kersten, Jens (2020): »Die Rechte der Natur und die Verfassungsfrage des Anthropozän«, in: Jens Soentgen/Ulrich M. Gassner/Julia von Hayek/Alexandra Manzei (Hg.): *Umwelt und Gesundheit.* Baden-Baden: Nomos, S. 87–120.

Kingreen, Thorsten (2017): »Das Verfassungsrecht der Zwischenschicht: Die juristische Person zwischen grundrechtsgeschützter Freiheit und grundrechtsgebundener Macht«, in: *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart. Neue Folge (JöR)* 65, S. 1–39.

Kingreen, Thorsten/Poscher, Ralf (2013): *Grundrechte. Staatsrecht II.* Karlsruhe: C.F. Müller.

Ladwig, Bernd (2020): *Politische Philosophie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2010): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Berlin: Suhrkamp.

Latour Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.

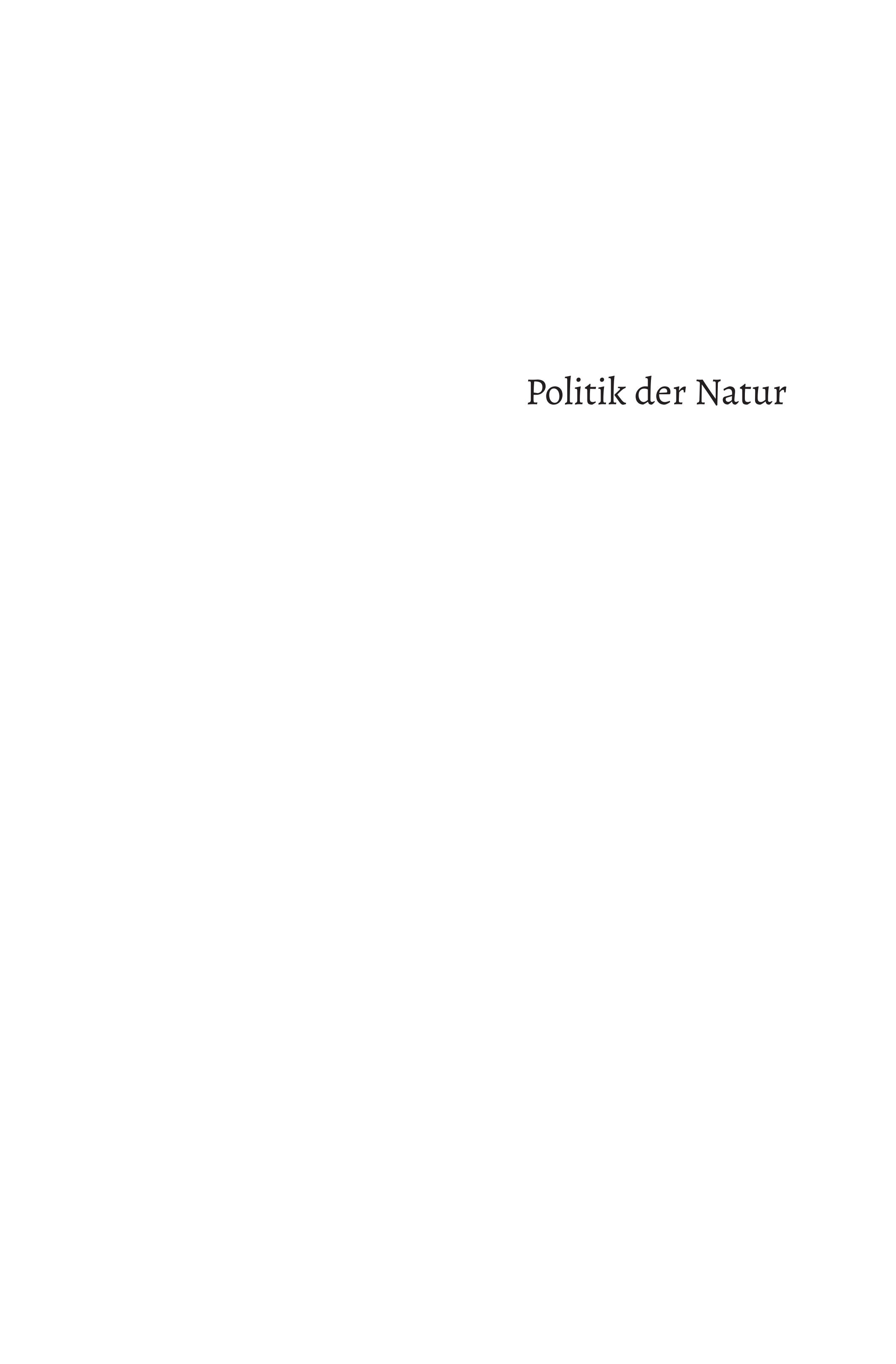
Ley 071 (2010): *Ley de Derechos de la Madre Tierra*, letzter Zugriff: 02.06.2021, http://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%C2%B0 %20071 %20DERECHOS%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf

Meyer-Abich, Klaus-Michael (1984): *Wege zum Frieden mit der Natur: praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*. Freiburg: Herder.

Peters, Anne (2017): »Introduction to Symposium on Global Animal Law (Part I): Animals Matter for International Law and International Law Matters for Animals «, in: *AJIL Unbound* 111, S. 252–256.

Spangenberg, Joachim (2016): »Mehr wert als der Preis, Werte, externe Kosten und warum ihre Berechnung in Geldeinheiten mehr schadet als nutzt«, in: *Jahrbuch Nachhaltige Ökonomie* 2016/2017, S. 309–328.

Stone, Christopher D. (1972): »Should Trees have Standing?«, in: *Southern California Law Review* 45, S. 450–501.
Stucki, Saskia (2016): *Grundrechte für Tiere*. Baden-Baden: Nomos.
Winter, Gerd (2019): »Ökologische Verhältnismäßigkeit«, in *Zeitschrift für Umweltrecht* 7–8, S. 387–395.
Wolff, Franziska (2020): »Chancen und Risiken der Ökonomisierung im Naturschutz«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 11, S. 33–38.



Politik der Natur

Der *political turn* und die Erhaltung der Arten

Peter Niesen

Der *political turn* in den Studien des Mensch-Tier-Verhältnisses verdankt sich der Einsicht, dass Tiere und Menschen einander nicht in einem Naturzustand gegenüberstehen. Ihre Beziehungen sind vielmehr durch und durch politisch, geprägt von struktureller Unterwerfung, Beherrschung, Ausbeutung und Bedrohung, von Verteilungskonflikten und dem Ringen um gerechte Ansprüche, aber auch von Gefährtenschaft, Kooperation und wechselseitiger Abhängigkeit. In ihrem bahnbrechenden Buch *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte* (2013) haben Sue Donaldson und Will Kymlicka drei Arten politischer Beziehungen zwischen Tieren und Menschen identifiziert, aus denen sie je unterschiedliche Ansprüche ableiten: das Verhältnis zu domestizierten Tieren, die mit Menschen durch eine gemeinsame Geschichte der Züchtung, Abhängigkeit und enger Koexistenz verbunden sind; die Beziehungen zu Kulturfolgern oder »Tieren im Schwellenbereich«, die sich in der Nähe menschlicher Behausungen ansiedeln, aber keinen Wert auf eine enge Verbindung legen; sowie schließlich das Verhältnis zwischen Staaten und Wildtierkollektiven, die Donaldson und Kymlicka als territorial »souveräne« Populationen begreifen. Während domestizierte Tiere unseren Gemeinwesen als politisch zu repräsentierende Mitglieder eingegliedert werden sollen, sollen Tiere im Schwellenbereich ein Aufenthaltsrecht genießen und Wildtierpopulationen durch ein Interventionsverbot vor menschlichen Eingriffen geschützt werden (Donaldson/Kymlicka 2013: 118 ff.).

Die Ansätze des *political turn* sind auf Fragen politischer Koexistenz und Kooperation zwischen Menschen und Tieren spezialisiert. Sie haben bisher wenig Substantielles zu Themen wie dem Artenschutz oder der Artenvielfalt beigetragen, ganz zu schweigen von einem Recht der Natur oder der jeweiligen Spezies auf Arterhaltung. Im Gegenteil positionieren sich etwa Donaldson und Kymlicka gegen systemische Ansätze der Biodiversität, die zugunsten ökologischer Reproduktionsfähigkeit keine Rücksicht auf das Wohl einzelner Tiere nehmen, wie auch gegen einen gleichsam personalisierten Artenschutz, der große und attraktive Bannertiere wie Tiger, Wale oder Ele-

fanten in den Mittelpunkt stellt (2013: 19). Der Paradigmenwechsel, den der *political turn* ausgelöst hat, begreift individuelle Tiere im Nahbereich als Wesen mit Ansprüchen auf Inklusion und mit uns koexistierende Kollektive von Wildtieren als Organisationen, denen wir politische Anerkennung schulden, ohne sich damit auf die Erhaltungswürdigkeit einzelner Tier*arten* festzulegen. Damit findet eine beispiellose Egalisierung von Anspruchsträgern innerhalb des Tierreichs statt, ist doch jedes einzelne Exemplar einer massenhaft erfolgreichen invasiven Art gleich bedeutsam wie die letzten Angehörigen einer unmittelbar vom Aussterben bedrohten Spezies. Schutz wird den Individuen und den jetzt lebenden Mitgliedern von Kollektiven zuteil, ohne dass eine Projektion der jetzt existierenden Arten in die Zukunft erforderlich oder wünschenswert schiene.

Im Folgenden geht es allein um den Status der Art*erhaltung* innerhalb des *political turn* und nicht um die Bedeutung der Artenvielfalt als solcher. Kolbert (2014) zufolge sollen am Ende des 21. Jahrhunderts zwischen 20 und 50 Prozent der jetzt existierenden Arten ausgestorben sein, in jedem Falle eine aus anthropozentrischer wie ökozentrischer Perspektive gleichermaßen kaum vorstellbare Katastrophe. Die hier verhandelte Frage richtet sich aber nicht auf die Erhaltung der Biodiversität. Sie lautet vielmehr, ob der Verlust einzelner Tierarten aus der Sicht des *political turn* problematisch erscheint. Damit unterstelle ich für die Zwecke dieses Beitrags, dass es nicht um Arten geht, deren Verschwinden ein ökologisches Gleichgewicht, wie immer lokal dieses zu verstehen ist, zum Kippen brächte, obwohl ich die Möglichkeit nicht ausschließe, dass in bestimmten Fällen – das Verschwinden von Bienen oder Spitzenprädatoren wie Großkatzen oder Bären – der Verlust einer einzigen Spezies die hinreichende Bedingung dafür sein kann, dass ein Ökosystem irreversibel geschwächt oder zerstört wird. Es geht mir darum, den Begriff der Spezies als politische Kategorie zu isolieren und ihren normativen Anspruch zu identifizieren. Nach einer knappen Einführung in den *political turn* (I.) werde ich daher einen philosophischen Ansatz aufnehmen, der erörtert, ob das Weiterexistieren einer Tierart etwas Gutes für die Tiere darstellt, die ihr angehören. Christine Korsgaard argumentiert mit Mitteln, die dem politischen *turn* nicht fremd sind, dass die Spezies-Existenz eine erhaltenswerte kollektive Praxis darstellt (II.). Im nächsten Schritt versuche ich dann, eine in vier Punkten genauer bestimmte und modifizierte Version von Korsgaards Idee in den Ansatz von Donaldson und Kymlicka zu integrieren (III.). Dies generiert unterschiedliche Folgen im Blick auf Arten von Wildtieren, Kulturfolgern und domestizierten Tiere (a)–(c), die in ihre poli-

tische Repräsentation münden könnten (d). Für keine der drei Klassen lässt sich so ein »Recht auf Arterhalt« begründen, allerdings ergeben sich jeweils gute normative Gründe zu dessen Gunsten, die schließlich auch den Ansatz von Donaldson und Kymlicka herausfordern, seine Souveränitätskonzeption zu modifizieren und tierrechtlich umstrittene Interspezies-Praktiken neu zu bewerten. Im Schlussabschnitt (IV.) skizziere ich einige Folgerungen für die politische Repräsentation von Arten.

I. Der *political turn*

Zwei Vorbemerkungen zur Theorieanlage politischer Ansätze sind notwendig, um die Ziele dieses Beitrags einzugrenzen. Genau genommen ist der *political turn* in der politischen Theorie, so wie wir ihn heute kennen, eine Variante der Tierrechtstheorie. Die führenden Autorinnen legen ihren Überlegungen die bereits etwas ältere Theorie der Tierrechte zugrunde. Allen Wirbeltieren, die so etwas wie ein Selbstverhältnis ausbilden können, kommen von Natur aus Rechte auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Freiheit von Leid zu, das ihnen von Menschen zugefügt wird. Donaldson und Kymlicka pfropfen ihren politischen Ansatz auf einen Sockel solcher universeller Tierrechte auf, den sie analog den Menschenrechten verstehen (2013: 47–117). Ebenso fügt Bernd Ladwig in seiner *Politischen Philosophie der Tierrechte* (2020) den moralisch etablierten universalistischen Ansprüchen aller erlebensfähigen Wesen zusätzliche mitgliedschaftliche Ansprüche hinzu, und Alasdair Cochrane versteht in *Do Animals Have Political Rights?* (2020: 7–8) »politische Rechte« als Oberbegriff zu natürlichen und aus sozialen und politischen Beziehungen hervorgehenden Ansprüchen (zur Kritik Niesen 2020). Die wichtigen Werke des *political turn* setzen sich zusammen aus zwei heterogenen Teilen: Sie berufen sich einerseits auf Berechtigungen, die allen empfindungsfähigen Wesen schlechthin und ohne Rücksicht auf ihre politische Zugehörigkeit zukommen, andererseits auf Ansprüche, die sich aus politischen Beziehungen zwischen ihnen ergeben. Während der erste Begründungstyp allgemeine Rechte auf Unversehrtheit von menschlichen Schädigungen hervorbringt, erzeugt letzterer spezielle Rechte auf Bürgerschaft und die mit ihr verbundenen sozialen und politischen Rechte, auf Aufenthaltsrechte oder auf den Status als völkerrechtlich anerkanntes Kollektiv. Aus der Perspektive des Artenschutzes ist es aus analytischen, aber

auch aus inhaltlichen Gründen wichtig, wie in Abschnitt III. zu zeigen sein sind wird, an der Unterscheidung zwischen naturrechtlichen Tierrechts- und mitgliedschaftlichen Tierpolitik-Theorieteilen festzuhalten. Politische Ansprüche können unabhängig davon schützenswert sein, ob sie gegen unterstellt universelle Tierrechte verstoßen und umgekehrt.

Als zweite Vorbemerkung ist festzuhalten, dass tierpolitische Ansätze im Gegensatz zu »bloßen« Tierrechtstheorien relational strukturiert sind und Inner- wie Interspezies-Verhältnissen besondere Aufmerksamkeit schenken. Sie beziehen sich auf Situationen, die bereits intersubjektiv strukturiert sind, seien sie belastend (wie das Unterwerfungsverhältnis zwischen Menschen und Tieren), seien sie beglückend (wie Verhältnisse zu Tiergefährten), seien sie kooperativ und zum wechselseitigen Nutzen (wie Verhältnisse zu arbeitenden Tieren). Wenngleich die Autorinnen des politischen Ansatzes bestehende Verhältnisse – wie etwa die landwirtschaftliche Nutztierhaltung – aus tierrechtlichen Gründen von vornherein für illegitim halten, so grenzen sie sich doch von den Annahmen traditioneller Tierrechtlerinnen ab. Diese betrachten die tierlichen Anspruchsträger in Isolation und möchten sie vornehmlich vor intersubjektiven und Interspezies-Beziehungen in Schutz nehmen. Frühere Generationen von Tierrechtlerinnen hatten sich darauf spezialisiert, universelle »negative« Rechte für Tiere zu begründen, sich aber damit nur darauf festgelegt, was man Tieren nicht antun darf (Donaldson/Kymlicka 2013: 21). Diese isolierende Sichtweise wird radikalisiert von sogenannten »abolitionistischen« Konzeptionen, die alle Beziehungen zwischen Menschen und Tieren kappen und von uns abhängige Tiere an der Reproduktion hindern möchten (Francione/Garner 2010). Während den Abolitionisten das Aussterben aller domestizierten Tierarten als tierrechtlicher Imperativ gilt, treten die tierpolitischen Ansätze für eine Versöhnung und Verständigung auch mit der domestizierten Tierwelt ein. Ihre Hoffnung ist, dass sich ein Ende der Ausbeutung erreichen lässt, ohne dass ihr Aussterben forciert werden müsste.

Um die Leistungsfähigkeit des *political turn* im Blick auf den Artenschutz zu erörtern, übernehme ich im Folgenden seine relationale Sichtweise, die Ansprüche auf politische Berücksichtigung aus sich entlässt, nicht dagegen die Festlegung bisheriger Ansätze auf das Tierrechtsparadigma. Die theoriearchitektonisch nicht zwingende Voraussetzung eines moralischen Tierrechtsverständnisses soll den Ansatz weder stützen noch belasten. Dabei erscheint Donaldsons und Kymlickas dreifache Unterscheidung zwischen domestizierten, kulturfolgenden und wilden Tieren weiterhin brauchbar, da

sie, wie nach dem Durchgang durch Korsgaards Konzeption der Speziesgemeinschaften zu zeigen sein wird, auf die normativen Grundlagen durchschlägt, die sich für die Arterhaltung mobilisieren lassen.

II. Korsgaards Konzeption des Spezies-Erhalts

Christine Korsgaard ist keine Vertreterin des *political turn*, greift aber in ihren Überlegungen zum Artenschutz in *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals* (2018a) auf ein politisch anschlussfähiges Vokabular zurück. Dazu knüpft sie einerseits an das Instrumentalisierungsverbot und die Rede von selbstzweckhaften Wesen bei Immanuel Kant an, andererseits an die Aristotelische Ethik, der sie die Idee entnimmt, dass es für Wesen ein »finales« oder »letztes Gutes« gibt, um dessentwillen alle instrumentellen Güter wertvoll sind. Kurz gesagt fusioniert Korsgaard die Idee eines Wesens, für das ein nicht-instrumentelles Gutes existiert, mit der kantischen Selbstzweckformel und leitet daraus die Existenz natürlicher, obzwar »unvollkommener« Rechte für Tiere ab (Korsgaard 2018b). Wie Donaldson und Kymlicka verweigert sich Korsgaard einem, wie man sagen könnte, diskriminierenden Artenschutz für herausragend schöne, große und intelligente Tiere. Ebenso betont sie mit den Autorinnen des *political turn*, dass aus den systemischen Gesichtspunkten der Biodiversität und der ökologischen Nachhaltigkeit weder für die Einzeltiere noch für ihre Arten etwas folgt, da sie für das ökologische Gleichgewicht irrelevant sein könnten oder ihre Funktionen durch andere Arten übernommen werden könnten. Eine holistische Erdsystem-Perspektive gehe nicht schonender mit einzelnen Arten um als eine anthropozentrische; sie erweise sich einzelnen Arten gegenüber als ebenso funktionalistisch wie eine ausschließlich menschliche Perspektive (Korsgaard 2018a: 91–94).

Warum wird aber das Aussterben einer Art als schmerzhaft und normativ problematisch empfunden? Wenn einzelne Tiere gewaltsam zu Tode kommen, ist das aus ihrer Perspektive schlecht – aber macht es einen Unterschied für sie, ob sie die letzten ihrer Art sind, die damit ausgelöscht wird? Haben Arten »intrinsischen Wert«? Woher wissen wir, dass »die Ausrottung einer ganzen Art ein großes Übel sein« kann (Rawls 1975: 556)? Die frühere umweltethische Literatur machte hier nicht viel Federlesens und erklärte Spezies und nicht nur einzelne Tiere kurzerhand zu Trägern von Gerechtig-

keitsansprüchen, um das anthropogene Auslöschen einer Tierart als »distributive Ungerechtigkeit« auffassen zu können (Dobson 1998: 193). Korsgaard setzt vorsichtiger an und widmet sich zunächst der Frage, ob eine Spezies »ein eigenes Gutes habe«, um dadurch allererst zum Gegenstand normativer Rücksichtnahme werden zu können.

Dazu muss zuerst geklärt werden, was genau der Ausdruck »Spezies« bezeichnet. Korsgaard verweist auf den Streit zwischen den Auffassungen von Arten als Populationen oder als Typen, d.h. abstrakten DNA-Informationen. Stellt man sich Tierarten als Typen vor, so existieren sie weiter, auch wenn alle Exemplare ausgelöscht sind. Dort, wo genetische Informationen aufbewahrt und auf dem Wege des *bio-engineering* ausgestorbene Arten wieder hervorgebracht werden können, handelte es sich um Erhaltung der Spezies. Eine solche abstrakte Weiterexistenz erscheint aus der Perspektive des politischen *turn,* der sich auf die Regeln und Strukturen einer Koexistenz von Tieren und Menschen richtet, allerdings wenig relevant – es sei denn, es ginge um die Frage, welche politischen Anstrengungen unternommen werden müssten, um ausgestorbene Spezies aus ihrer Erbsubstanz zu reproduzieren. In jedem Fall erschiene es merkwürdig, dort von Arterhaltung zu sprechen, wo Erbsubstanz bewahrt, das Aussterben aller Exemplare einer Spezies dagegen mit Gleichmut hingenommen würde. Begreift man dagegen Spezies als Populationen, umfasst ihre Erhaltung auch weitgehend die Reproduktion der DNA und damit ihres Typs, so dass ich im Folgenden der umfassenderen Konzeption der Arterhaltung als Populationserhaltung nachgehe. Eine Spezies ist dann ausgestorben, wenn ihre letzte Population ausgelöscht ist. Auch aus Korsgaards Perspektive können Spezies als Typen keinen Anspruch auf Erhaltung generieren, da ein abstrakter Typ kein für sie Gutes, und schon gar kein »letztes« Gutes haben kann.

Allerdings scheint die Einsicht, dass Typen kein aus ihrer Perspektive Gutes haben, auch auf Populationen zuzutreffen. Sie sind selbst keine Organismen, keine Lebewesen, sie haben kein Bewusstsein, kein Selbstverhältnis und können weder geboren werden noch sterben. Es gibt keinen »point of view«, von dem aus betrachtet ihnen etwa die Umstände, die ihnen zur Reproduktion verhelfen, als gut erscheinen könnten (Korsgaard 2018a: 199). Im Gegensatz zur Menschheit, die über eine geteilte Geschichte und gemeinsame Projekte und Hoffnungen verfügt, gibt es bei Tierarten weder kollektive Vergangenheits- noch Zukunftsorientierungen. Aus der Perspektive einzelner Menschen wäre es ein Unglück, wenn die Menschheit ausgelöscht würde – zumindest solange sie aus ihrer Entwicklungsfähigkeit Hoffnung schöp-

fen können. Diesen intentionalen Bezug auf ein gemeinsames Unternehmen über Generationen hinweg finden wir bei Tieren nicht. »Their concerns are more local. They have no stake in the long-term survival of the species of which they are members.« (Ebd.: 196)

Dennoch schließt Korsgaard nicht aus, dass eine Spezies ein (obzwar passives) moralisches Subjekt sein kann, das man schädigen und dem man Unrecht tun kann (2018a: 204). Ihr konstruktiver Vorschlag ist es nun, Spezies als »Gruppe« zu verstehen. Niemand wird bestreiten, dass Gruppen von Individuen handeln und leiden können. Tiergruppen können formal Entscheidungen treffen und sich danach richten (Conradt/Roper 2003), und für Gruppen können Dinge auf unterschiedliche Weise gut oder schlecht sein. Korsgaard hebt einen Typ von Gruppengütern hervor, den sie als »wesentlich geteilte Güter« bezeichnet: ein Sportplatz, insofern er zum Fußballspielen genutzt wird und nicht zum individuellen Joggen; ein Park, der der Begegnung dient und nicht nur zum Sonnenbad. Das Habitat einer gegebenen Spezies ist für Korsgaard ein solches wesentlich geteiltes, generationenübergreifendes Gut, das es ihren Mitgliedern ermöglicht, auf vielfältige Weise gemeinsam zu funktionieren und zu gedeihen. Damit stelle eine Spezies in einem bestimmten Gebiet eine Form von »Gemeinschaft« dar, die ein eigenes geteiltes Gutes habe. »An existing community of animals is like an existing species, in that caring about the community carries our concern for presently existing animals a certain distance into the future.« (2018a: 206) In einem Wort, bei der Wertschätzung von Gemeinschaften und der Wertschätzung von Arten handle es sich »fast um dieselbe Sache« (ebd. 207).

Dieser Vorschlag hat Vorteile und Schwächen. Um mit den Vorzügen zu beginnen: Der Übergang vom Begriff der Spezies über den der »Gruppe« zu dem der »Gemeinschaft« stellt eine mögliche Lösung des Problems dar, wie sich Tierarten innerhalb des *political turn* als anspruchtragende Kollektive vorstellen lassen. Aus relationaler Perspektive leuchtet ein, dass weder die typenidentische DNA noch der charakteristische Phänotyp des einzelnen Exemplars das schützenswerte Phänomen darstellt, sondern die zeit- und generationenübergreifende gemeinsame Praxis. Dieser Vorzug bedeutet nicht, dass Korsgaards Vorschlag nicht auch seine Schwierigkeiten hätte. Vier Einwände liegen auf der Hand. Erstens eignet sich ihr Vorschlag besser für soziale Tiere als für nicht-soziale. Für letztere ist die Idee eines gruppenbezogenen oder gar gemeinschaftsbezogenen Gedeihens in der eigenen Spezies wenig plausibel. Zwar dient das gemeinsame Habitat als Lebens-

raum aller individuellen Mitglieder und steht ihnen auch zur Fortpflanzung zur Verfügung, aber was die Funktion »wesentlich geteilter Güter« ohne gemeinsame Praktiken einnehmen können soll, erschließt sich nicht leicht – zumindest, wenn der intuitive Unterschied zwischen Fußballspielen und Joggen noch eine Rolle spielen soll. Zweitens ist unklar, ob zwischen den Begriffen von »Spezies« und »Herde« noch ein bedeutsamer Unterschied besteht. Herden sind Gruppen vom Typ Gemeinschaft, die sich auf wesentlich geteilte Güter dieser Gemeinschaft stützen und nicht substituierbare Praktiken innerhalb ihrer Spezies pflegen, etwa gemeinsamen Schutz, gemeinsame Wanderung oder die gemeinsame Aufzucht des Herdennachwuchses. Damit würde allerdings jede einzelne von mehreren geographisch getrennten Herdenpopulationen den gleichen Anspruch auf Erhaltung erwerben wie die eine Herde, die die Art in die Zukunft zu reproduzieren geeignet wäre. In anderen Worten, Korsgaards Auffassung von der Werthaftigkeit relationaler Praktiken schützt die Partikularität und Distinktheit, nicht die Singularität des Spezies-Daseins. Aus der Innenperspektive der Gruppenpraxis wäre der lokale Misserfolg in der Reproduktion identisch mit dem Tod der Spezies, zumindest, solange wir nicht die menschliche Sicht auf den Verlust hinzunehmen. Diese bleibende Unschärfe lässt sich aus meiner Sicht nicht beheben und muss berücksichtigt werden, wenn wir im Anschluss dazu übergehen, die Wertschätzung des Arterhalts als Bewahrung nicht-instrumentell wertvoller Praktiken in einen Ansatz des *political turn* einzubauen. Der dritte Punkt betrifft Korsgaards rein spezies-interne Vorstellung gemeinsamer Güter und Praktiken. Aus der Perspektive des *political turn* muss diese als Residuum des älteren tierrechtlichen Atomismus erscheinen, auch wenn sie sich hier als ein Gruppen-Atomismus geltend macht. Die Spezies-Praxis wird als abtrennbares Gut verstanden, dabei wird sie sich doch typischerweise durch Umwelteinflüsse und Relationen zu anderen Spezies, manchmal inklusive der menschlichen Spezies, konstituieren. Das Habitat als wesentlich geteiltes Gut einer Art wird speziesexklusiv vorgestellt, was verfehlt erscheint. Ob ihr Habitat Schutz vor Bedrohung durch andere Tierarten bietet oder ob es symbiotische Möglichkeiten mit ihnen eröffnet, das Dasein der Speziesgruppen lässt sich in Bezug auf wesentlich geteilte Güter nicht in Isolation von ihren sozialen und politischen Bezügen betrachten. Korsgaards Ansatz ist um eine Interspezies-Perspektive zu ergänzen, die überdies in der Lage wäre, auch nicht-sozialen Tierarten in der Komplexität ihrer Lebensvollzüge gerecht zu werden.

Der vierte und letzte Punkt betrifft schließlich die Art von Gruppe oder Gemeinschaft, als die sich eine Spezies vorstellen lässt. Damit ihre Integration als Kollektiv in eine politische Sicht von Mensch-Tier-Verhältnissen gelingt, müssen die einzelnen Mitglieder der Spezies zutreffend als Mitglieder einer Gruppe beschrieben werden können. Dies erscheint aber klärungsbedürftig – nicht nur für die nicht-sozialen Arten, sondern auch für Nicht-Herdenmitglieder in sozialen Arten. Und selbst für Mitglieder in Herden erschiene es häufig übertrieben, von dichten Beziehungen oder speziesallgemeinen Zielen auszugehen. Wenn es darum geht, ob Angehörige einer Tierart als Kollektiv schützenswert sind, ist die hierfür relevante Praxis womöglich nicht vom Typ »gemeinsames Projekt«, sondern vom Typ »gemeinsame Bewältigung«. So bietet sich für unser Verständnis von Gruppenzugehörigkeit womöglich weniger der Typ »Gemeinschaft« als der Typ »Serie« an. Iris Marion Young zufolge, die hier an Sartre anknüpft, wird eine serielle Gruppe konstituiert, indem Individuen unfreiwillig in eine bestimmte übereinstimmende Position innerhalb einer Gesamtordnung gebracht werden (Young 1994: 724). Stärker integrierte Gruppen haben ein gemeinsames Bewusstsein; sie sind durch gegenseitige Anerkennung und einen bewusst geteilten Zweck charakterisiert. Serien dagegen sind passiv geeint durch die Gegenstände und Routinen, auf die sich die individuellen Handlungsweisen ihrer Mitglieder gleichermaßen richten. Die Einheit der Serie hängt davon ab, dass die Art und Weise, wie die Individuen ihre Ziele verfolgen, durch dieselbe materielle Wirklichkeit konditioniert wird. Solche serielle Kollektivität ist möglich in Abwesenheit eines Gruppenbewusstseins, kann sich aber zu solchem verdichten. Alle gehen ihrer eigenen Tätigkeit nach und nehmen gleichzeitig wahr, dass die sie umgebenden Exemplare das ebenfalls tun, konditioniert durch die äußeren Umstände, Institutionen und Praktiken. Dennoch wird dasjenige, was jedes einzelne Exemplar ist, durch die Mitgliedschaft in der Serie bestimmt: »Membership in serial collectives define an individual's being, in a sense – one ›is‹ a farmer, or a commuter, or a radio listener, and so on, together in series with others so positioned.« (Young 1994: 726) Innerhalb eines Gefüges von Multispezies-Verhältnissen kann die Spezieszugehörigkeit als eine solcherart »anonyme« Einheit der Serie dienen. Serien haben an sich, aber nicht immer für sich, ein gemeinsames Gutes, gemeinsame Interessen; was sie eint, stellt sich erst durch ihre relationale Position gegenüber anderen Spezies dar und nicht für sie selbst. Es bleibt im letzten Schritt zu zeigen, wie die serielle Praxis von Spezies für die verschiedenen politischen Tierklassen, die im *political*

turn unterschieden werden, sei es untereinander oder in interspezifischen Bezügen, ein eigenes und letztes Gutes haben kann.

III. Arterhaltung im *political turn*

Wenn nun der Schutz einzelner Spezies als Schutz serieller Praktiken dem *political turn*, gleichsam als ein Modul, zum Einbau anempfohlen wird, sind a) Wildtiere, b) Kulturfolger sowie c) domestizierte Tiere zu unterscheiden. Schließlich soll wenigstens ein Ausblick auf ihre politische Repräsentation gegebenen werden (d).

Ad a) Donaldson und Kymlicka verstehen unter der »Souveränität« von Wildtierpopulationen ihren politischen Anspruch auf Sesshaftigkeit und Kontrolle des Territoriums. Menschen haben keinen Anspruch darauf, in ihre Angelegenheiten hineinzuregieren, auch wenn ihre Prozesse der Selbstregulierung in den ihnen angehörenden Habitats staatenlos und ohne institutionellen Rückhalt, »stillschweigend und informell« ablaufen (Donaldson/Kymlicka 2013: 378). Dies schließt ihre Bejagung, Vertreibung oder anthropogene Schädigung und Beeinträchtigung ebenso aus wie fördernde Eingriffe, wo diese nicht wohlumschrieben und unabweislich am Wohl lebender Exemplare interessiert sind, wie etwa in Rettungsaktionen bei Naturkatastrophen. Bewusste und beabsichtigte Korrekturen von außen, die in die existierende Artenvielfalt vermehrend, vermindernd oder bewahrend eingriffen, wären mit der Multispezies-Souveränität von Wildtieren nicht verträglich. Sie wären nicht nur praktisch schwierig und mit epistemischen Unsicherheiten belastet, sondern schlicht illegitim. Mit Korsgaard lässt sich sagen, dass dort, wo eine artspezifische Praxis ein nicht-instrumentelles Gut darstellt, indem sie eine kollektive Praxis aus der Vergangenheit fortführt und in die Zukunft entwirft, es gut wäre, wenn die relevante Identität der Gruppenmitglieder ebenfalls in die Zukunft fortgeführt würde. Donaldson und Kymlicka bleibt dieses Argument verschlossen, da sie die relevante Praxis holistisch als Multispezies-Reproduktion begreifen, bei der nur das Gesamtkollektiv, nicht aber einzelne Spezies darin normativen Status innehaben. Wenngleich Wildtiersouveränität von der Erhaltung eines Schwellenwerts von Artenvielfalt abhängig scheint, kann doch aus ihr kein Argument für den Schutz einer einzelnen Art abgeleitet werden.

Anders wäre es, wenn Wildtiersouveränität aggregativ, als unter den Tierspezies geteilter Anspruch auf ein selbstbestimmtes Dasein, und nicht holistisch aufgefasst würde. Ein Wildtierkollektiv würde somit als Inbegriff von Relationen und Praktiken betrachtet, die für die an ihnen beteiligten generationenübergreifenden Gruppen bedeutsam und unersetzlich sind. Wertvoll wäre nicht erst die Gesamtheit der Praktiken aller Gruppen insgesamt, sondern wären es bereits die innerhalb der umfassenden »Selbstregulierung« zusammengeführten Relationen unter und zwischen den Spezies, so dass auch ein Eingreifen zugunsten bedrohter Arten als Stabilisierung artspezifischer Praktiken, wie immer diese im größeren Zusammenhang vernetzt sein mögen, zulässig oder sogar erwünscht sein könnte. Dass eine differentielle Würdigung nicht nur der Gesamtheit, sondern auch einzelner Praktiken zumindest denkbar ist, darauf verweisen Donaldson und Kymlicka selbst in ihrer Vorstellung einer »geteilten« Souveränität menschlicher und wilder tierlicher Populationen in ein und demselben Habitat. Eine mögliche Lösung für die Koexistenz von Menschen und Bonobos in den Wäldern des Kongo-Flusslaufs sehen sie darin, »dass sich die Bonobos und die lokalen menschlichen Gemeinschaften dieser Region die überlappende Souveränität teilen«, und dass diese geteilte Souveränität im Verhältnis zur Außenwelt eine gemeinsame sein kann (2013: 422 f.). Für die noch bestehenden Wildtiergebiete würde sich nach außen nicht viel ändern: Sie wären weiterhin vor Vertreibung, Ausbeutung und sonstiger Nutzung durch den Menschen zu schützen. Nach außen wie nach innen hingegen hätten die aus tierlicher Gruppenperspektive unersetzbaren, nicht in allein funktionalen Zusammenhängen von »Wildheit« oder Artenvielfalt aufgehenden gemeinsamen Spezies-Praktiken eigene Ansprüche auf Berücksichtigung, auch gegeneinander. Mit der Rede von geteilter Souveränität ist aber nicht gemeint, dass sie in ihren Anstrengungen um Reproduktion notwendig sich selbst überlassen bleiben müssten. Das generelle Interventionsverbot in ihre verbleibenden Reservate, das aus Donaldson/Kymlickas Perspektive nur auf der Basis der Rechte von Einzeltieren zu durchbrechen ist, wäre gegenüber uneigennützigen Eingriffen zur Arterhaltung, wie sie beispielsweise in den Wildtierreservaten Afrikas stattfinden, nicht aufrechtzuerhalten.

Ad b) Nicht alle Tiere im Schwellenbereich sind Zuwanderer, doch stehen Arten wie Waschbären, Wildschweine und Füchse, die es in die Städte zieht, unter ständiger Gefahr einer »Delegitimierung ihrer bloßen Präsenz« (Donaldson/Kymlicka 2013: 469–471). Die Autorinnen schreiben ihnen daher einen Einwohnerstatus zu, der »Abschiebungsmaßnahmen« ausschließt.

Lässt sich damit ein *commitment* zu ihrer Arterhaltung über Zeit hinweg verbinden? Auf Kulturfolger, die sich evolutionär begünstigt infrastrukturellen Gegebenheiten anpassen, trifft die Charakterisierung als serielle Kollektive in besonderem Maße zu. Allerdings sind einige Tierarten, die auch im Schwellenbereich existieren – das rote Eichhörnchen in Großbritannien – durch Konkurrenz vom Aussterben bedroht. Donaldson und Kymlicka plädieren dafür, invasive Artenkonkurrenz nicht zu stigmatisieren, lassen aber die kaum substantiierte Hoffnung durchblicken, dass sich eingeborene »souveräne Tiere des Freisetzungsbereichs« dennoch durchsetzen und reproduzieren werden. In Bezug auf das rote Eichhörnchen, dem die Verdrängung durch eine amerikanische Art bevorsteht, erkennen sie keinerlei Problemdruck (2013: 496–498). Rote Eichhörnchen scheinen aber den wenig voraussetzungsreichen Begriff gemeinsamer Praktiken sowohl untereinander als auch mit Menschen durchaus zu erfüllen und daher nicht ohne Verlust ersetzbar zu sein. Mit Korsgaard lässt sich argumentieren, dass ihr distinktes Gutes nicht mit dem der amerikanischen Populationen identisch ist, schon gar nicht, wenn man sie als Teil eines Interspezies-Gewebes mit Menschen auffasst. Wenngleich Fütterung kontroverse Auswirkungen hat, legen doch viele Stadtbewohner Wert auf entfernten Kontakt mit »ihren«, wenngleich oft seriell anonymen Tieren im Schwellenbereich. Dies lässt sich als reziprok wertvolle Interspezies-Praxis deuten, die unterstützende Maßnahmen zum Arterhalt motivieren kann. Am Beispiel des roten Eichhörnchens lässt sich allerdings die zumindest analytische Schwäche von Korsgaards Vorschlag verdeutlichen, Partikularität statt Singularität zu schützen. Den britischen Freunden des roten Eichhörnchens dient es nicht als Trost, dass auf dem europäischen Kontinent seine Arterhaltung nicht bedroht erscheint.

Ad c) Eine unvermutete Pointe von Korsgaards Idee zeigt sich, wenn wir einen Blick auf Arterhalt in Interspezies-Beziehungen zwischen Menschen und domestizierten Tieren werfen. Dem *political turn* liegt, wie gesagt, im Gegensatz zum tierrechtlichen Abolitionismus die Fortführung von Beziehungen mit domestizierten Tieren am Herzen. Eine um Interspezies-Praktiken erweiterte Version von Korsgaards These eines praxisinternen distinktiven und nicht-instrumentellen Guten scheint also mit dem *political turn* zunächst vereinbar. Dort werden als Interspezies-Kooperationen hauptsächlich Mensch-Haustier-Beziehungen sowie Arbeitsbeziehungen angeführt (Cochrane 2016). Die Beschränkung auf Haustiere und einige Arbeitstiere verdankt sich dem Umstand, dass landwirtschaftliche Nutz-

tierhaltung kaum je ohne Verletzung präsumtiv universeller Tierrechte auf Leben und Freiheit von menschlich zugefügtem Leid stattfindet. Selbst der als tiergerecht angestrebte Umgang mit Milchkühen außerhalb der Massentierhaltung nimmt bisher die Schlachtung derjenigen Muttertiere, deren Fruchtbarkeit und Milchleistung zurückgeht, und die Nutzung der meisten Bullenkälber für die Tiermast in Kauf (Busse 2015). So verbleiben als Paradigmen wertvoller Praktiken zwischen Menschen und domestizierten Tieren in den bisherigen, von der Tierrechtstheorie ausgehenden politischen Ansätzen nur solche der Tiergefährtenschaft, was für die Erhaltung von Haustierarten und als Haustieren gehaltenen Nutztierarten spricht. Für diejenigen Nutztierarten, die als Tiergefährten weniger attraktiv, hoch kostenträchtig oder nicht überlebensfähig wären, also etwa Milchrinder und Legehennen, könnten sich solche politischen Ansätze dagegen abolitionistisch auswirken. Insofern es sich um Zuchten handelt, die ein kurzes Leben der Tiere in Kauf nehmen oder sogar darauf abzielen, deren Leistungsvermögen durch körperliche Vernutzung abzurufen, erscheint dies wenig problematisch. Anders ist es, wenn wir uns die Schutzwürdigkeit von Interspezies-Gemeinschaften aus Menschen und Tieren in bäuerlicher Landwirtschaft insgesamt ansehen, die vom tierrechtlichen Nutztier-Abolitionismus bedroht sind. Bei ihnen geht es, wie argumentiert werden könnte, um den Schutz von Praktiken, die ein gemeinsames nicht-instrumentelles Gutes aufweisen, das zwei oder mehr serielle Gruppen miteinander verbindet. Liegt ein solches Gut in der landwirtschaftlichen Tierhaltung vor, d.h. handelt es sich um eine Interspezies-Praxis, die um ihrer selbst willen anstrebenswert ist (Porcher 2017)? Wird diese Frage mit ja beantwortet, bedeutete die erzwungene Rückführung von Milchrindern zu Haustieren selbst eine problematische Reduktion, die dem Artenverlust ähnelte, und gegen die in einem politischen Ansatz ein *pro tanto*-Argument geltend gemacht werden kann. Solche Argumente verdichten sich nicht konkurrenzlos zu »Rechten der Natur«, die andere Gesichtspunkte zu übertrumpfen im Stande wären. Ihre Nichtberücksichtigung erforderte allerdings tragfähige Gegengründe.

Ad d) Wenngleich Korsgaards Vorschlag die bisherige Spezies-Blindheit politischer Ansätze überwindet, schließen sich doch Herausforderungen in seiner politischen Umsetzung an. Für die Ansätze des *political turn* ist charakteristisch, dass sie die rechtliche Position von Tieren durch ihre Inklusion in demokratische Gesetzgebungsverfahren absichern wollen – dies unabhängig davon, ob sie nur domestizierten Tieren, auch Kulturfolgern oder

allen Gruppen inklusive der Wildtiere auf einem Territorium ein Recht auf Repräsentation einräumen (restriktiv Donaldson/Kymlicka 2013; umfassend Cochrane 2018: 53). Bisher beschränkt sich diese Strategie auf die Repräsentation tierlicher Individuen, wie dies ja auch bei Menschen nicht anders vorgesehen ist. Auch wenn die damit verbundenen Herausforderungen gemeistert wären, ließe dies doch die Frage unbeantwortet, ob auch Spezies in Parlamenten politisch vertreten sein sollten, etwa in Analogie zur Repräsentation zukünftiger menschlicher Generationen (Dobson 1998; Ahlhaus 2014). Hier sind abschließend drei Fragen zumindest aufzuwerfen – die nach dem Anspruch, der Zulässigkeit und der Realisierung von Repräsentation. Oben hatte ich argumentiert, dass sich aus der Anerkennung einer nicht-instrumentell wertvollen Praxis ein *pro tanto*-Argument zugunsten des Arterhalts ergibt. Mit Korsgaard lässt sich aus dem Umstand, dass es ein für eine Art (vorgestellt als serielle Gruppe) Gutes gibt, folgern, dass dies etwas übergreifend Gutes für das politische Gemeinwesen ist. Von einem »Gut« lässt sich nicht auf ein »Recht« der Natur, von einer intrinsisch wertvollen Praxis nicht auf einen politisch zu erzwingenden Anspruch schließen. Dass es gut ist, dass das rote Eichhörnchen erhalten bleibt, impliziert für die Art weder ein Recht auf Erhaltung noch ein Recht auf Repräsentation (im Unterschied zur im *political turn* gebotenen Repräsentation der Tiere selbst). Doch erfahrungsgemäß ist Repräsentation für die Verteidigung wichtiger Güter ein geeignetes, häufig auch politisch notwendiges Instrument. Sie sorgte dafür, dass die Bedrohung einzelner Arten von Vertreterinnen ihrer jeweiligen Gruppen- und der Interspezies-Perspektive parlamentarisch artikuliert und das Gemeinwesen öffentlich zur Rechenschaft gezogen würde. Die zweite Frage ist die nach der Zulässigkeit der Repräsentation von Spezies. Cochrane (2018: 50) etwa fordert, Tier-Individuen nicht Spezies für Spezies, sondern nach ihren Siedlungsräumen zu repräsentieren, unter anderem, da es angesichts der Vielfalt von Arten sonst zur Überrepräsentation der Angehörigen seltener Spezies kommen könne. Oben wurde aber bereits eingeräumt, dass die Interessen der Spezies nicht mit denen ihrer Mitglieder übereinstimmen müssen. Daher erscheint Cochranes Bedenken, dass die Exemplare bedrohter Arten durch überproportionale Vertretung privilegiert würden, irreführend und für das Ziel der Arterhaltung kontraproduktiv: Wenn die Interessen an Arterhaltung mit denen der Einzeltiere etwa in dem Sinn im Konflikt stehen, dass ihre Bejagung oder ihre landwirtschaftliche Nutzung zugunsten ihrer Reproduktion erforderlich erscheint, handelte es sich bei der Spezies-Repräsentation mitnichten um eine unzulässige

Verstärkung. Im Gegenteil, sie stünde vielmehr in manifestem Konflikt mit den traditionell tierrechtlichen Loyalitäten des *political turn*. Da das hier entwickelte Argument sich auf alle Arten gleichermaßen bezieht, wäre drittens eine einheitliche speziesübergreifende Realisierung von Vorteil, die im Sinne eines *species mainstreaming* nunmehr die Folgen aller eingebrachten Gesetzesvorlagen auf ihre Relevanz für die Arterhaltung überprüfte (Ladwig 2020: 296). Zweifellos lassen sich nicht alle den Arterhalt betreffenden Fragen repräsentativ abarbeiten, denn nicht alle Exemplare bedrohter Arten, etwa in den Weltmeeren, lassen sich sinnvoll politischen Gemeinwesen zuordnen. Eine Ausdehnung des Grundgedankens in internationale Organisationen hinein erscheint allerdings nicht ausgeschlossen (Peters 2020). Selbst wenn sich also aus dem erörterten Argument kein »Recht« der Natur im strengen Sinn ableiten lässt, vermag es doch der politischen *Erzeugung* von Berechtigungen in verschiedenen Kontexten eine plausible und tragfähige Grundlage zu eröffnen.

IV. Schluss

Hier ist nicht der Ort zu entscheiden, welche Spezies- und Interspeziespraktiken, die in Korsgaards Vorschlag mit einem Argument für ihre Schutzwürdigkeit ausgestattet werden, sich in politischen Konflikten und institutionellen Abwägungsprozessen durchsetzen sollten. Die herausgearbeitete Normativität des Spezieserhalts hat evaluativen, keinen strikt deontologischen Charakter: Dass Praktiken wertvoll und identitätsbestimmend für die an ihnen Beteiligten sind, heißt noch nicht, dass ihre Respektierung automatisch politische Verbindlichkeit beansprucht. Dennoch kann die modifizierte Korsgaardsche Idee von Spezies-Kollektiven die Ansätze des *political turn* um einen wesentlichen Gesichtspunkt zugunsten der Erhaltung von Tierarten erweitern, der aus der Irreduzibilität und Distinktheit, nicht der Singularität einer räumlich geeinten Praxis für die jeweils Beteiligten folgt. Dies verspricht Vorteile gegenüber den bisher existierenden politischen Ansätzen, etwa in der Unterstellung einer multispezifisch geteilten Souveränität für Wildtierpopulationen. Interspezies-Praktiken zwischen Menschen und domestizierten Tieren unterstreichen die Leistungsfähigkeit freistehender politischer Ansätze, die nicht ihrerseits tierrechtlich eingehegt sind, für Fragen des Arterhalts: Sie betreffen auch Arten, die eine

lange Geschichte von Zucht und Kohabitation mit Menschen kennzeichnet, deren landwirtschaftliche Haltung allerdings gegen tierrechtliche Vorstellungen verstößt. Die Überlegungen zur Spezies-Repräsentation schließlich zeigen, dass ihre Umsetzung entgegen bisheriger Skepsis im *political turn* zulässig und möglich erscheint, auch wenn damit die Diskussion um die institutionellen Formen, in denen dies geschehen könnte, erst eröffnet ist.

Literatur

Ahlhaus, Svenja (2014): »Tiere im Parlament«, in: *Mittelweg 36* 23 (5), S. 59–73.

Busse, Tanja (2015): *Die Wegwerfkuh. Wie unsere Landwirtschaft Tiere verheizt, Bauern ruiniert, Ressourcen verschwendet und was wir dagegen tun können.* Stuttgart: Blessing.

Cochrane, Alasdair (2016): »Labour Rights for Animals«, in: Robert Garner/Siobhan O'Sullivan (Hg.): *The Political Turn in Animal Ethics*. London: Rowman and Littlefield, S. 15–32.

Cochrane, Alasdair (2018): *Sentientist Politics. A Theory of Global Inter-Species Justice.* Oxford: Oxford University Press.

Cochrane, Alasdair (2020): *Do Animals Have Political Rights?* Cambridge: Polity.

Conradt, Larissa/Timothy J. Roper (2003): »Group decision-making in animals«, in: *Nature* 421, S. 155–158.

Dobson, Andrew (1998): *Justice and the Environment: Conceptions of Environmental Sustainability and Theories of Distributive Justice*. Oxford: OUP.

Donaldson, Sue/Will Kymlicka (2013): *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.

Francione, Gary/Robert Garner (Hg.) (2010): *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation*. New York: Columbia University Press.

Kolbert, Elizabeth (2014): *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. New York: Holt.

Korsgaard, Christine (2018a): *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: OUP.

Korsgaard, Christine (2018b): »The Claims of Animals and the Needs of Strangers: Two Cases of Imperfect Right«, in: *Journal of Practical Ethics* 6 (1), S. 19–51.

Ladwig, Bernd (2020): *Politische Philosophie der Tierrechte.* Berlin: Suhrkamp.

Niesen, Peter (2020): »Erst Ethik, dann Politik, oder: Politik statt Ethik? Zur Grundlegung der Tierrechte im political turn«, in: *TIERethik* 12 (2), S. 7–28.

Porcher, Jocelyn (2017): *The Ethics of Animal Labor. A Collaborative Utopia.* Basingstoke: Palgrave.

Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Young, Iris Marion (1994): »Gender as Seriality. Thinking About Women as Social Collective«, in: *Signs* 19 (3), S. 713–738.

Ernährungssouveränität und die Rechte der Natur: Synergien und Widersprüche

Benno Fladvad und Tanja Busse

Einleitung

Überall auf der Welt haben die Menschen die Natur geprägt und verändert. Über die Landschaften Mitteleuropas schreibt etwa der Umweltökonom Ulrich Hampicke, es seien »Kulturerrungenschaften«, die im »im Zusammenwirken menschlicher Zivilisationsentstehung mit der nacheiszeitlichen Naturgeschichte der Region« entstanden sind (Hampicke 2013: 9). Seit dem Ende der letzten Eiszeit, vor etwa 11.700 Jahren, haben die Menschen die Landschaft Mitteleuropas geformt – und damit nicht nur Platz für ihre Bedürfnisse geschaffen, sondern auch Lebensraum für viele verschiedene Tier- und Pflanzenarten. Im Neolithikum zogen Ackerbauern und Viehzüchterinnen aus Vorderasien nach Mitteleuropa, wo sie Tiere domestizierten und weiden ließen. So entstanden offene Heideflächen und lichte Wälder, in denen sich neue Arten ansiedelten. Je stärker die Menschen den Wald nutzten und je offener die Flächen wurden, desto größer wurde die Artenvielfalt. Die Landschaften Mitteleuropas sind – wie viele andere in der Welt – also keine vom Menschen unberührte Natur, sondern durch den wechselseitigen Einfluss von Menschen und nicht-menschlichen Akteuren geschaffene Kulturlandschaften. Sie sind, was die Wissenschaftstheoretikerin Donna Haraway als *sympoiesis* bezeichnet, durch kollektive Prozesse menschlicher und nicht-menschlicher Akteure entstandene Ökosysteme (Haraway 2018: 85 ff.).

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts veränderten tiefgreifende Umbrüche die Landwirtschaft. Die Prinzipien der Industrie – Intensivierung, Spezialisierung, Standardisierung – veränderten die Landwirtschaft nicht nur in Mitteleuropa oder den USA, sondern auch im Globalen Süden. Zwar haben die Menschen schon immer natürliche Ressourcen ausgebeutet und zerstört, doch die Grüne Revolution in den 1960er Jahren und die neoliberalen Reformen seit den 1980er Jahren veränderten die Agrarlandschaften

in nie gekanntem Ausmaß – u.a. durch künstlichen Mineraldünger, die enorme Steigerung der Tierzahlen und gentechnisch modifiziertes Saatgut. Weitere Folgen waren verkürzte Fruchtfolgen, großflächige Entwässerungen, die Zunahme von Monokulturen und die Ausweitung kapitalistischer Strukturen in periphere Gebiete. Kleinbäuerliche Betriebe waren und werden dadurch oft gezwungen, ihre Produktion an die veränderten Marktregeln anzupassen oder aber aufzugeben (McMichael 2005).

Dieses bis heute dominierende *corporate food regime* (ebd.) führte jedoch nicht zu einem vollständigen Verschwinden bäuerlichen Lebens. Vielmehr formierte sich seit den 1990er Jahren insbesondere in Südamerika und Europa unter dem Namen La Via Campesina eine bäuerliche Gegenbewegung, die sich gegen die Kommodifizierung von Nahrung und die fortschreitende Industrialisierung der Landwirtschaft stemmt (Martínez-Torres/Rosset 2010). Die Kernforderung dieser transnationalen Bewegung ist die Idee der Ernährungssouveränität, die die Selbstbestimmung von Kleinbäuer:innen, Landlosen, indigenen Völkern und ähnlichen Gruppen einklagt, die auf unterschiedliche Weise vom derzeitigen neoliberalen System der Erzeugung und Verteilung von Nahrungsmitteln benachteiligt sind. In der Regel wird Ernährungssouveränität dabei als eine rechtebasierte Forderung artikuliert, als ein *rights master frame* (Claeys 2012: 846), der es ermöglicht, unterschiedliche Rechte wie etwa Frauenrechte, indigene Rechte und eben auch die Rechte der Natur in ein konsistentes politisches Programm zu integrieren. Darüber hinaus gilt Ernährungssouveränität nicht nur als ein antikapitalistisches Konzept, sondern als Versuch, die Kluft zwischen Menschen und Natur wieder zu schließen, d.h. zu einem auf Gegenseitigkeit beruhenden Naturverhältnis zurückzukehren (Wittman 2009). Oft werden dabei die Bedeutung ökologischer Landwirtschaft und die Rolle indigener Gruppen als Bewahrerinnen eines ganzheitlichen Naturverhältnisses hervorgehoben (Rosset/Martínez-Torres 2012).

Ernährungssouveränität erscheint auf den ersten Blick somit kompatibel zu sein mit Rechten für die Natur, die ihre Inspiration ebenfalls zu großen Teilen aus indigenen Philosophien ziehen. Daher überrascht es kaum, dass diese Idee insbesondere in jenen Ländern Verfassungsrang hat, in denen sich ein großer Teil der Bevölkerung als indigen bezeichnet und in denen auch die Rechte der Natur rechtlich verankert sind. Es gibt jedoch einen zentralen Unterschied, der auf ein durchaus angespanntes Verhältnis schließen lässt: So entstammt Ernährungssouveränität, im Sinne eines Rechtes »auf« Natur, d.h. auf die selbstbestimmte Nutzung von Land, Wasser und Ressourcen, ei-

nem eher anthropozentrischen Naturverständnis, während die Debatte um die Rechte »für« die Natur die intrinsischen Eigenwerte der Natur hervorhebt und als ein biozentrischer Ansatz zu verstehen ist. Im Folgenden wollen wir das Verhältnis zwischen diesen beiden Forderungen an zwei Beispielen diskutieren – an Bolivien als eines der wenigen Länder, in denen beide Rechte formalisiert sind, und Deutschland, wo beide Rechte zwar kaum diskutiert werden, aber ähnliche Konflikte zu beobachten sind.[1] Inwiefern gibt es Synergien oder Widersprüche zwischen Ernährungssouveränität und den Rechten der Natur? Könnte Ernährungssouveränität eine Brückenfunktion zwischen Anthropo- und Biozentrismus einnehmen? Und kann aus diesem Spannungsfeld ein neues Rechtsverständnis entstehen?

Ernährungssouveränität und die Rechte der Natur in Bolivien

Bolivien ist zusammen mit Ecuador eines der wenigen Länder weltweit, in denen das Recht auf Ernährungssouveränität in der Verfassung verankert ist. Präzisiert wurde es darüber hinaus in mehreren gesetzlichen Richtlinien, vor allem im Gesetz zur »gemeinschaftlichen und produktiven Agrarrevolution« (Ley 144) aus dem Jahr 2011 und dem »Gesetz der indigenen, originären und bäuerlichen Wirtschaftsorganisationen für die Integration der familiären Landwirtschaft und der Ernährungssouveränität« (Ley 338) aus dem Jahr 2013. Auch die Rechte der Natur haben in Boliviens Rechtssystem einen hohen Status, wenn auch keinen Verfassungsrang. Sie ergeben sich eher aus der Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der ökologischen Integrität sowie aus der Anerkennung des gesetzlich verankerten indigenen Leitbildes, des *vivir bien* (dt. gut leben)[2], das als eine solidarische Lebensphilosophie in Einklang mit der Natur zu verstehen ist. Darüber hinaus finden sie sich in den Gesetzen zu den »Rechten der Mutter Erde« aus den Jahren 2010 und 2012 wieder (Villavicencio Calzadilla/Kotzé 2018).

Die erst kürzlich abgewählte Regierung Boliviens des Präsidenten Evo Morales nahm hinsichtlich der Wahrung der Rechte der Natur jedoch eine ambivalente Rolle ein. Zum einen positionierte sich Morales auf internatio-

1 Diese Auswahl ist zusätzlich motiviert durch die Forschungserfahrung der Autor:innen. Siehe dazu u.a. Fladvad (2017) und Busse/Grefe (2021).

2 Das in Bolivien gesetzlich verankerte Leitbild des *vivir bien* entspricht weitestgehend dem international bekannterem *buen vivir* (Fatheuer 2011: 17 f.).

naler Ebene als Verteidiger der Rechte der Mutter Erde, etwa in Form der Ausrichtung eines alternativen Weltklimagipfels im Jahr 2010. Andererseits verfolgte die sozialistische Regierungspartei innenpolitisch einen neo-extraktivistischen Kurs, der oft zu Konflikten mit Teilen der indigenen Bevölkerung führte. Die bekanntesten Beispiele dafür sind Bergbau-Projekte und Ölförderungen in ökologisch sensiblen Gebieten und ein Straßenbauprojekt durch ein nationales Schutzgebiet und indigenes Territorium (Villavicencio Calzadilla/Kotzé 2018). Zusätzlich unterstützte die ehemalige Regierung die inländische Agrarindustrie, die vor allem die internationale Nachfrage nach Soja und anderen *cash crops* bedient (Ormachea/Ramirez 2013). Diese politische Ausrichtung steht somit ganz offensichtlich im Konflikt mit der Wahrung der Rechte der Natur, nicht zuletzt durch die damit einhergehende Duldung der Verwendung gentechnisch modifizierter Organismen und den hohen Einsatz von Pestiziden.

Die Vorstellung von Ernährungssouveränität der kleinbäuerlichen und indigenen Organisationen unterscheidet sich hingegen deutlich von der staatlichen Politik und misst – entsprechend der Vision von La Via Campesina – der agrarökologischen Produktion sowie dem traditionellen und indigenen Wissen eine hohe Bedeutung zu (Fladvad 2017: 150 ff.). Doch auch ihre Anbaupraxis respektiert die Natur oft nicht so, wie es das Leitbild der Ernährungssouveränität verlangt, und ist empirisch nicht pauschal als Gegenpart zu kapitalistischem Wirtschaften bzw. als Idealtypus für ein harmonisches Mensch-Naturverhältnis zu betrachten (Bernstein 2014). Vielmehr handelt es sich bei der häufig romantisierten Kategorie der indigenen Kleinbäuer:innen um vielfältige Gruppen, die auf sehr unterschiedliche Weise in marktwirtschaftliche Strukturen eingebettet sind und oftmals nicht nachhaltigen Nahrungsmittelanbau betreiben, obwohl sie sich auf das Leitbild der Ernährungssouveränität berufen (Soper 2020).

Die Heterogenität bäuerlicher und indigener Gruppen spiegelt sich darüber hinaus in Konflikten um Land und Ressourcen wider. Im östlichen bolivianischen Tiefland beziehen sich sowohl die ansässigen indigenen *originarios*, die in den 1990er Jahren großflächige Territorien zugesprochen bekamen, als auch die zumeist aus den westlichen Landesteilen stammenden *campesinos*, die nur über wenig oder gar kein Land verfügen, auf das Leitbild der Ernährungssouveränität. Für die *originarios* ist Ernährungssouveränität nur in indigenen Autonomiegebieten als Ausdruck des Respekts und der Wertschätzung gegenüber Mutter Erde realisierbar. Die bäuerliche Vision von Ernährungssouveränität dagegen sei rein produktivistisch und kommerziell,

was zu einer Zerstörung von Mutter Erde führe. Hingegen argumentieren Vertreter der *campesinos*, dass es bei Ernährungssouveränität darum gehe, das Land produktiv für die Nahrungsmittelproduktion zu nutzen und die Bevölkerung auf Basis der biologischen Diversität des Landes zu ernähren. Während die *originarios* in ihrer Lebensweise ausschließlich an sich dächten, seien die *campesinos* diejenigen, die als Hüter der Umwelt und des Bodens die eigentliche Idee von Ernährungssouveränität in die Praxis umsetzen würden (Fladvad 2017: 152 ff.).

Die Forderung nach Ernährungssouveränität dient also auch dazu, Rechtsansprüche auf Land und Zugang zu Ressourcen zu legitimieren. Darüber hinaus zeigt sich, dass diese Visionen mit unterschiedlichen Naturverständnissen einhergehen. Einerseits gilt Natur dabei als produktive Ressource, d.h. als Grundlage für die Herstellung von Nahrungsmitteln und andererseits als ein lebenspendendes und zu respektierendes Wesen, dem es Respekt zu zollen und Dank auszusprechen gilt. Es würde jedoch zu kurz greifen, die erstgenannte, anthropozentrische Sichtweise als inkompatibel mit den Rechten der Natur zu verwerfen, da auch die wirtschaftliche Nutzung, insbesondere, wenn sie sich agrarökologischen Prinzipien orientiert, wesentlich zu einem harmonischen Mensch-Naturverständnis beitragen kann. Zugleich wäre es falsch, die indigene Vision als die einzig wahre Interpretation von Ernährungssouveränität zu verklären. Dies würde der Geschichte der Forderung und den sozialen Kämpfen, auf denen sie aufbaut, nicht gerecht werden und zusätzlich der Idealisierung von indigenen Völkern als »edle Wilde« Vorschub leisten (Fatheuer 2011: 23). Ob und unter welchen Umständen der Eigenwert der Natur bei der Nahrungsmittelproduktion respektiert wird, ist vor allem eine Frage nach der praktischen Ausgestaltung landwirtschaftlicher Aktivitäten.

Ernährungssouveränität und die Rechte der Natur in Deutschland

In Deutschland sind weder das Recht auf Ernährungssouveränität noch die Rechte der Natur gesetzlich verankert. Dabei gab es schon 1988 einen Versuch, Tiere als Klägerinnen in Gerichtsverfahren zu etablieren. Die Hamburger Kanzlei Günther hat eine Klage von Nordsee-Robben ge-

gen das Bundesverkehrsministerium angestrengt, weil das Ministerium Chemieunternehmen gestattet hatte, giftige Abfälle in der Nordsee zu verklappen. Doch das Hamburger Verwaltungsgericht wies die Klage mit der Begründung ab, dass Robben im juristischen Sinne Sachen und damit nicht klagefähig seien (Scheub 1988). Zwei Jahre nach diesem Urteil verabschiedete der Deutsche Bundestag nach jahrelanger Kritik der Zivilgesellschaft das Gesetz zur Verbesserung der Rechtsstellung des Tieres im Bürgerlichen Recht. Damit wurde die Gleichsetzung von Tieren mit Sachen aufgehoben (Deutscher Bundestag 1989). Seit 2002 ist der Schutz der Tiere auch als Staatsziel im Grundgesetz verankert. In den letzten Jahren haben sich außerdem die Klagerechte von Umwelt- und Naturschutzverbänden weiter verbessert, während die Frage nach individuellen Tierrechten zunehmend auch unter ethischen Gesichtspunkten diskutiert wird, weil Tiere ebenso wie Menschen fühlende und schmerzempfindende Individuen seien[3]. Dennoch haben die großen Umwelt- und Naturschutzverbände in den letzten Jahren keine weiteren Anstrengungen unternommen, Rechte für die Natur durchzusetzen. Einerseits war das Verbandsklagerecht der einfachere Weg, auf juristischem Weg Arten besser zu schützen, andererseits scheinen Rechte der Natur in Deutschland nach wie vor nur schwer vermittelbar zu sein.

Auch die Forderung nach Ernährungssouveränität wird in Deutschland beinahe ausschließlich im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit gebraucht und nicht auf die Bäuer:innen in Deutschland bezogen. Sogar die Arbeitsgemeinschaft bäuerliche Landwirtschaft (AbL), die Mitbegründerin der Europäischen Koordination von La Via Campesina, verwendet den Begriff eher in Hinblick auf internationale Themen[4]. Einzig die Bewegung der Solidarischen Landwirtschaft beruft sich auf Ernährungssouveränität als Leitbild für ihren Weg, gemeinwohlorientiert zu wirtschaften (Voss 2018).

Die zentralen Begriffe der bäuerlichen und indigenen Emanzipationsbewegungen sind in Deutschland insgesamt also wenig präsent. Dennoch lassen sich trotz der offensichtlichen Unterschiede zwischen den beiden Ländern die am Beispiel Boliviens beschriebenen Konfliktlinien auch hier beobachten, etwa bei den aktuellen Protesten konventioneller Landwirt:innen. Im Herbst 2019 hatte die deutsche Bundesregierung das Düngerecht verschärft und neue Regeln zum Insektenschutz in der Landwirtschaft erlassen. Dies war der Anlass für eine Reihe von großen Demonstrationen, die im Oktober 2019 begannen und bis heute andauern. Viele der

3 Vgl.: http://www.iri-world.de/mission-statement/, letzter Zugriff: 16.02.2021.
4 Vgl.: https://www.abl-ev.de/themen/handelspolitik, letzter Zugriff: 16.02.2021.

Protestierenden, die sich von ihrer traditionellen Berufsvertretung, dem agrarindustrie-nahen Deutschen Bauernverband, nicht mehr repräsentiert sahen, interpretieren die neuen Umweltauflagen als Angriff auf ihre Rolle und Identität als Lebensmittelerzeuger:innen. So fordert die aus den Protesten hervorgegangene Bewegung »Land schafft Verbindung«, dass »Zielkonflikte zwischen dem Erhalt einer regionalen Lebensmittelproduktion und den steigenden Umwelt- und Tierschutzmaßnahmen endlich durch die Politik benannt werden«.[5] Durch höhere Umweltauflagen, so ihre Kritik, verteure sich die heimische Produktion gegenüber billigeren Importen, die oftmals zu wesentlich niedrigeren Standards produziert werden, was letztlich die Abschaffung der Landwirtschaft in Deutschland zur Folge hätte (Busse/Grefe 2021).

Die Protestbewegung beruft sich dabei nicht auf das Konzept der Ernährungssouveränität, doch kann man ihre Forderungen durchaus als einen Kampf um bäuerliche Selbstbestimmung interpretieren, da sie sich gegen eine Gesetzgebung wenden, die sie als Einschränkung ihrer Freiheit und Gefährdung ihrer Existenz verstehen. Deutlich wird dies auch an ihrem Anspruch auf mehr Mitsprache bei politischen Entscheidungen und an ihrem Aufbegehren gegen unfaire Handelspraktiken. So blockierten Landwirt:innen mehrere Tage lang die Zentrallager des Lebensmitteleinzelhandels, um kostendeckende Preise für ihre Betriebe einzufordern[6] (ebd.). Im Unterschied zu den Forderungen von La Via Campesina geht es bei diesem neuen und vor allem in Mitteleuropa zu beobachtenden »ländlichen Populismus« jedoch weniger darum, systemische Veränderungen in der Landwirtschaft einzuklagen, sich also explizit gegen das neoliberale System zu wenden, sondern kollektive Gefühle der Bevormundung durch politische Eliten zum Ausdruck zu bringen und sich auf diese Weise zum Opfer ungerechter politischer Entscheidungen zu stilisieren (van der Ploeg 2020). Passend dazu gab es bei den jüngsten Demonstrationen Ende Januar 2021 in Berlin Versuche rechter Gruppen, die Protestbewegung der Landwirt:innen zu unterlaufen (Geiler 2021). Forderungen nach bäuerlicher Selbstbestimmung sind also nicht per se progressiv, sondern können auch eine regressive Form annehmen und einen Resonanzraum für rechtsautoritäre Motive und Tendenzen bieten (Busse 2021).

Das bäuerliche Naturverhältnis und das damit einhergehende Selbstverständnis der Landwirt:innen spielen bei diesen Forderungen eine große Rol-

5 Vgl.: https://landschafftverbindung.de/was-uns-antreibt/, letzter Zugriff: 16.02.2021.

6 Vgl.: https://www.milchdialog.com/, letzter Zugriff:16.02.2021.

le. Während ihr Protest für Außenstehende als eine Ablehnung von Naturschutzmaßnahmen verstanden wird, weisen viele der Protestierenden diesen Vorwurf zurück. Sie verstehen sich als die wahren Kenner der Natur, weil sie es seien, die täglich mit ihr arbeiten. Die Böden seien ihr größtes Kapital, allein deshalb würden sie sie schonend behandeln – eine Einschätzung, die naturwissenschaftlich jedoch nicht gestützt werden kann (Nabel et al. 2021). Diese dennoch von vielen Produzierenden mit großer Überzeugung vertretene Haltung entstammt ihrem traditionellen Selbstbild als souveräne Landwirt:innen, die sich nicht von außen auferlegten Regeln unterordnen wollen und über die Natur qua Besitz oder Pacht verfügen, um sie mit Blick auf die zukünftigen Generationen verantwortungsvoll zu nutzen. Auch diese Emanzipation von empfundener Bevormundung lässt sich in – einem erweiterten Sinn – als Element von Ernährungssouveränität deuten. Dass die Natur eigene Rechte habe, ist mit diesem Verständnis jedoch kaum vereinbar. Eher fühlen sich viele Bäuer:innen ähnlich wie einige der bolivianischen *campesinos* in der Verantwortung, die Menschen auf Basis der Natur zu ernähren, was an ihrem Protest-Slogan »Wir machen euch satt« deutlich wird.

Auch in der Debatte um Nationalparks, neue Wildnisgebiete und die Rückkehr der großen Beutegreifer zeichnen sich Konflikte mit landwirtschaftlichen Nutzer:innen ab. Während Naturschutzverbände Wölfen einen hohen ökologischen Wert für unsere Ökosysteme zuschreiben, wehren sich Landwirt:innen mit Weidehaltung und Schäfer:innen vehement gegen ihre Rückkehr. Sie müssen ihre Herden mit großem Aufwand und hohen Kosten vor Wolfsangriffen schützen und fühlen sich dabei von den Verantwortlichen in Politik und Verwaltung alleingelassen. Die Freude der Naturschützer:innen über die Rückkehr der Wildtiere erleben sie als Angriff auf ihre Arbeit als Produzent:innen von Lebensmitteln (Schoof et al. 2021). In ähnlicher Weise führt auch die Forderung nach neuen Wildnisgebieten, die zwar erheblich zu intakten Ökosystemen beitragen, zugleich jedoch bäuerliche Rechte in den betroffenen Gebieten massiv einschränken würden, zu Konflikten. So fordert etwa die niederländische NGO Rewilding Europe, mehr als eine Million Hektar in Europa als Wildnisgebiete auszuweisen, die nicht extensiv und naturnah bewirtschaftet werden sollen, sondern einer Natur ohne Menschen überlassen werden sollen.[7] Passend dazu haben techno-utopistische Nachhaltigkeitsforscher:innen das Konzept der »Postlandwirtschaft« entwickelt, nach der die Lebensmittelproduktion aus der Landschaft verbannt

7 Vgl.: https://rewildingeurope.com/, letzter Zugriff: 16.02.2021; sowie umfangreicher zur Thematik des sog. *green grabbing*: Adams (2019).

werden soll. Diese sogenannte zelluläre Landwirtschaft soll Kunstfleisch und andere Lebensmittel in Laboren produzieren, damit Äcker und Felder der Natur zurückgegeben werden könnten, die hier ebenfalls als Natur ohne Menschen verstanden wird (Stengel 2021; Tubb/Seba 2019)[8]. Dabei würden Rechte der Natur ausdrücklich gegen die bäuerliche Selbstbestimmung verwirklicht. Einklagbare Rechte der Natur könnten die Konflikte zwischen Landwirtschaft und Naturschutz unter den herrschenden politischen Rahmenbedingungen also verschärfen. Der Protest der Landwirt:innen gegen höhere Umweltauflagen ist dabei vor allem eine Folge des ökonomischen Drucks des herrschenden agrarökonomischen Systems.

Gleichzeitig gibt es auch in Deutschland eine ganze Reihe von landwirtschaftlichen und zivilgesellschaftlichen Akteuren, die – ohne sich ausdrücklich auf Rechte der Natur oder Ernährungssouveränität zu berufen – an einer Symbiose der beiden Konzepte arbeiten und sich dabei auf traditionelle und oft ökologische Bewirtschaftungsformen berufen.[9] Sie zeigen, dass auch in Deutschland Ernährungssouveränität und Rechte der Natur vereinbar sind.

Fazit: Auf dem Weg zu einem neuen Rechtsverständnis?

Sowohl die Rechte der Natur als auch das Recht auf Ernährungssouveränität sind relativ junge Rechtsforderungen, obwohl ihre Kerninhalte zum Teil deutlich älter als das westliche Rechtsverständnis sind. Es geht bei beiden nicht nur darum, bestehende Rechte wie das Menschenrecht auf Nahrung oder auf eine saubere Umwelt auf juristischem Wege einklagbar zu machen. Vielmehr geht es um das Ausgestalten völlig neuer Rechte, die das Potenzial beinhalten, soziale Normen und Beziehungen zu transformieren und ein verändertes Rechtsverständnis herzustellen. Die Politikwissenschaftlerin Bonnie Honig bemerkt dazu, dass solche »emergenten Rechte« nicht zu verstehen seien als zusätzliche Optionen, die innerhalb der bestehenden Rechtsnormen hinzugefügt werden (Honig 2009: 53). Es handele sich dabei vielmehr um politische Provokationen, die die gesamte »Ökonomie

8 Vgl. auch: https://www.cellag.org/, letzter Zugriff: 16.02.2021.

9 Etwa die Ganzjahresweiden Bunde Wischen in Schleswig-Holstein, https://www.bundewischen.de; die Bäuerliche Erzeugergemeinschaft Schwäbisch-Hall, https://www.besh.de; der Uria-Verein in Baden-Württemberg, https://www.uria.de; oder die Hermannsdorfer Landwerkstätten in Bayern, https://www.hermannsdorfer.de, letzter Zugriff: 16.02.2021.

der Rechte« (ebd.) zu transformieren versuchen. Aus diesem Blickwinkel betrachtet sind neue Rechte wie die Rechte der Natur und das Recht auf Ernährungssouveränität somit als genuin *politische* Forderungen zu verstehen, die neue Rechtssubjekte hervorbringen und bestehende Machtstrukturen herausfordern (Buckel et al. 2020: 7).

Genau diese Spannungen und politischen Energien sind sowohl in Bolivien als auch in Deutschland zu beobachten. In Bolivien zeigen sie sich etwa in Form der Konflikte zwischen einer indigenen Vision von Ernährungssouveränität sowie einer bäuerlichen Variante, denen jeweils unterschiedliche Naturverständnisse und Forderungen nach Land zugrunde liegen und die wiederum in einem Spannungsverhältnis zur staatlichen Agar- und Ernährungspolitik stehen. In Deutschland existieren ähnliche Konfliktlinien; zum einen in Form der Proteste konventioneller Landwirt:innen, die sich gegen eine empfundene Bevormundung durch strengere Natur- und Umweltschutzauflagen wenden, und zum anderen anhand von Forderungen nach einem Naturschutz, der menschliche Aktivitäten weitestgehend auszuklammern versucht. Demgegenüber stehen jedoch auch in Deutschland zahlreich Initiativen, die beispielhaft zeigen, dass sich die Anerkennung des Eigenwertes der Natur und landwirtschaftliche Produktion nicht ausschließen müssen.

Die Debatte um die Rechte der Natur kann also nicht ohne Berücksichtigung menschlicher Aktivitäten geführt werden. Die Menschen lebten schon immer mit und vor allem »in« der Natur – sie sind somit Teil der Natur und ihr nicht äußerlich oder übergeordnet, was in der Landwirtschaft jedoch lange Zeit ausgeblendet wurde. Aus diesem Grund schließt die Forderung, die Natur mit Rechten auszustatten, notwendigerweise die Frage nach der zukünftigen Ausrichtung der Landwirtschaft ein. Zwar gibt es sowohl in Deutschland als auch in Bolivien zahlreiche Hinweise dafür, dass diese Forderungen, insbesondere in ihrer regressiven Variante, mit den Rechten der Natur kollidieren und sich auch gegen strengere Naturschutzauflagen richten. Zugleich bergen diese Kämpfe jedoch auch ein großes Potenzial für ein neues, ganzheitliches Natur- und Menschenrechtsverständnis, das die Kluft zwischen einem anthropozentrischem Recht »auf« Natur und dem biozentrischem Recht »für« die Natur überwindet.

Ein solches Rechtsverständnis würde sich auf eine Menschenwürde berufen, die in der unmittelbaren Beziehung zur Natur begründet ist und die ohne das Zusammenwirken von Mensch und Natur nicht realisierbar wäre. So fordert beispielsweise die Menschenrechtsorganisation FIAN, das inter-

nationale Rechtssystem zugunsten eines *pro-persona-natura*-Prinzips[10], das die auf Gegenseitigkeit beruhende Beziehung der Menschen zur Natur als Quelle der Menschenwürde betrachtet, neu zu denken. Auf Ebene der Vereinten Nationen existieren bereits erste Rechtsinstrumente, in denen diese Gedanken verankert wurden, etwa die United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP) aus dem Jahr 2007 und die United Nations Declaration on the Rights of Peasants and Other People Working in Rural Areas (UNDROP) aus dem Jahr 2018.

Das wäre anschlussfähig zu den Rechten der Natur. Wie es der ecuadorianische Intellektuelle Alberto Acosta formuliert, stehe dabei nämlich der Gedanke im Mittelpunkt, dass nicht der Mensch die Natur mit Rechten ausstatte, sondern, dass »die Natur dem Menschen Rechte gebe«[11], d.h. dass sie überhaupt erst das Dasein der Menschen und ihrer Lebensweisen ermögliche, woraus sich die unmittelbare Pflicht ergibt, die Natur – verstanden als der ökosystemische Zusammenhang allen Lebens – rechtlich zu schützen. Angesichts der Dringlichkeit, Antworten auf die multiple ökologische Krise zu finden, bietet es sich somit an, nicht von Menschenrechten oder Naturrechten, sondern von »Lebensrechten« (Acosta 2015: 126) zu sprechen. Das wäre ein Wandel vom Anthropozentrismus zu einem Soziobiozentrismus, der die Natur als Grundbedingung sämtlichen Lebens betrachtet. Acosta bezeichnet diesen Übergang (2015: 110) als die »größte Herausforderung der Menschheit«.

Literatur

Acosta, Alberto (2015): *Buen vivir. Vom Recht auf ein gutes Leben*. München: Oekom.

Adams, William M. (2019): »Geographies of conservation III: Nature's spaces«, in: *Progress in Human Geography* 44 (4), S. 789–801.

Bernstein, Henry (2014): »Food sovereignty via the ›peasant way‹. A sceptical view«, in: *The Journal of Peasant Studies* 41 (6), S. 1031–1063.

Buckel, Sonja/Christensen, Ralph/Fischer-Lescano, Andreas (2020): »Einleitung: Neue Theoriepraxis des Rechts«, in: Sonja Buckel/Ralph Christensen/Andreas Fischer-Lescano (Hg.): *Neue Theorien des Rechts*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1–9.

10 Monsalve, Sofía (Secretary General FIAN International) im Gespräch mit den Autor:innen am 11.12.2020.

11 Acosta Espinosa, Alberto (ehemaliger Präsident der Verfassungsgebenden Versammlung Ecuadors) im Gespräch mit den Autor:innen am 10.12.2020.

Busse, Tanja (2021): »›Sie erschrecken die Politiker‹. Der Agrarwissenschaftler Onno Poppinga erklärt, was es mit der schwarzen Landvolkfahne auf sich hat. Diese sorgt bei den aktuellen Bauerndemos für Aufsehen«, in: *der Freitag* (04.02.2021), letzter Zugriff: 16.02.2021, https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/sie-erschrecken-die-politiker.

Busse, Tanja/Grefe, Christiane (2021): »Aufstand der Trecker. Deutschlands Bauern fühlen sich in ihrer Existenz bedroht: Durch Umweltschützer, Politiker und Handelsketten wie Rewe und Aldi. Jetzt reicht es ihnen«, in: *Die Zeit* 3 (13.01.2021), S. 13–15.

Claeys, Priscilla (2012): »The creation of new rights by the food sovereignty movement. The challenge of institutionalizing subversion«, in: *Sociology* 46 (5), S. 844–860.

Deutscher Bundestag (1989): *Gesetzentwurf der Bundesregierung. Entwurf eines Gesetzes zur Verbesserung der Rechtsstellung des Tieres im bürgerlichen Recht*. Drucksache 11/5463, Bonn, letzter Zugriff: 20.01.2021, http://dipbt.bundestag.de/dip21/btd/11/054/1105463.pdf.

Fatheuer, Thomas (2011): *Buen vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur*. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.

Fladvad, Benno (2017): *Topologien der Gerechtigkeit. Eine politisch-geographische Perspektive auf das Recht auf Ernährungssouveränität in Bolivien*. Kiel: Selbstverlag des Geographischen Instituts der Universität Kiel.

Geiler, Julius (2021): »Was es mit der ›Landvolk‹-Bewegung auf sich hat«, in: *Tagesspiegel* (28.01.2021), letzter Zugriff: 16.02.2021, https://www.tagesspiegel.de/berlin/antisemitische-symbole-bei-bauern-protest-in-berlin-was-es-mit-der-landvolk-bewegung-auf-sich-hat/26859902.html.

Hampicke, Ulrich (2013): *Kulturlandschaft und Naturschutz. Probleme – Konzepte – Ökonomie*. Wiesbaden: Springer Spektrum.

Haraway, Donna Jeanne (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt a. M.: Campus.

Honig, Bonnie (2009): *Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy*. Princeton: Princeton University Press.

Ley 144 (2011): *Ley de la revolucción productiva comunitaria agropecuaria*. La Paz: Estado Plurinacional de Bolivia.

Ley 338 (2013): *Ley de las organisaciones económicas campesinas, indígenas originarias (OECAS) y de organisaciones económicas comunitarias (OECOM) para la integración de la agricultura familiar sustentable y la soberanía alimentaria*. La Paz: Estado Plurinacional de Bolivia.

Martínez-Torres, María Elena/Rosset, Peter M. (2010): »La Vía Campesina. The birth and evolution of a transnational social movement«, in: *The Journal of Peasant Studies* 37 (1), S. 149–175.

McMichael, Philip (2005): »Global Development and the corporate food regime«, in: Frederick H. Buttel/Philip McMichael (Hg.): *New Directions in the Sociology of Global Development*. Bingley: Emerald (MCB UP), S. 265–299.

Nabel, Moritz/Selig, Christian/Gundlach, Johanna/v.d. Decken, Henrike/Klein, Manfred/Jessel, Beate (2021): *BfN Bodenreport. Vielfältiges Bodenleben. Grundlage für Naturschutz und nachhaltige Landwirtschaft*. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.

Ormachea, Enrique/Ramirez, Nilton (2013): *Políticas agrarias del gobierno del MAS o la agenda del ›poder empresarial-hacendal‹*. La Paz: CEDLA.

Rosset, Peter M./Martínez-Torres, María Elena (2012): »Rural social movements and agroecology. Context, theory, and process«, in: *Ecology and Society* 17 (3), Art. 17.

Scheub, Ute (1988): »Kein Klagerecht für Robben«, in: *Taz* (30.09.1988), S. 6, letzter Zugriff: 20.01.2021, www.taz.de/!1836408/.

Schoof, Nicolas/Reif, Albert/Luick, Rainer/Jedicke, Eckhard/Kämmer, Gerd/Metzner, Jürgen (2021): »Herausforderungen für weidebasierte Tierhaltungen und den praktischen Naturschutz«, in: *Naturschutz und Landschaftsplanung* 53 (1), S. 10–19.

Soper, Rachel (2020): »From protecting peasant livelihoods to essentializing peasant agriculture: problematic trends in food sovereignty discourse«, in: *The Journal of Peasant Studies* 47 (2), S. 265–285.

Stengel, Oliver (2021): *Vom Ende der Landwirtschaft. Wie wir die Menschheit ernähren und die Wildnis zurückkehren lassen. Plädoyer für eine postlandwirtschaftliche Revolution*. München: Oekom.

Tubb, Catherine/Seba, Tony (2019): *RethinkX: Disruption, Implications, and Choices. Rethinking Food and Agriculture 2020–2030*. A RethinkX Sector Disruption Report: RethinkX, letzter Zugriff: 16.02.2021, https://www.rethinkx.com/food-and-agriculture.

van der Ploeg, Jan Douwe (2020): »Farmers' upheaval, climate crisis and populism«, in: *The Journal of Peasant Studies* 47 (3), S. 589–605.

Villavicencio Calzadilla, Paola/Kotzé, Louis J. (2018): »Living in harmony with nature? A critical appraisal of the Rights of Mother Earth in Bolivia«, in: *Transnational Environmental Law* 7 (3), S. 397–424.

Voss, Elisabeth (2018): »Solidarische Landwirtschaft: Ernährungssouveränität selbst machen«, in: *Oxi Wirtschaft Anders Denken* (02.05.2018), letzter Zugriff: 16.02.2021, https://oxiblog.de/solidarische-landwirtschaft-ernaehrungssouveraenitaet/.

Wittman, Hannah (2009): »Reworking the metabolic rift: La Vía Campesina, agrarian citizenship, and food sovereignty«, in: *The Journal of Peasant Studies* 36 (4), S. 805–826.

Wem gehört die Natur? Für ein erweitertes Commons-Verständnis

Philipp Degens und Frank Adloff

Einleitung

Eine reichhaltige Literatur zeigt inzwischen auf, dass Common-Pool-Ressourcen nachhaltig bewirtschaftet werden können. Commons gelten damit als ein potenzielles Instrument, einer zerstörerischen Übernutzung und Ausbeutung der Natur entgegenzutreten. Denn sie stellen einen dezentralen Mechanismus der gemeinschaftlichen Aushandlung von Nutzungsregeln dar, indem prinzipiell alle Betroffenen eingeschlossen werden. Üblicherweise gelten allerdings ausschließlich Menschen als Mitglieder oder Stakeholder von Commons. Ansprüche, Interessen und Bedürfnisse nicht-menschlicher Tiere oder anderer Entitäten der Natur – wie Spezies oder Ökosysteme – bleiben hingegen außen vor. Zumindest erhalten sie normatives Gewicht allenfalls vermittelt über menschliche Mitglieder der Commons und nicht aufgrund eines Eigenwerts oder einer eigenen Mitgliedschaft in den Commons. Dieser Beitrag verbindet Debatten um Rechte der Natur mit denen um die Commons und plädiert dafür, die Natur als eigenständige Stakeholderin in Commons anzuerkennen. Damit beziehen wir uns auf eine Vorstellung von Commons, die menschliche Ansprüche dezentriert und begrenzt. Diesem Anspruch muss innerhalb spezifischer ökonomischer, politischer und rechtlicher Strukturen Geltung verschafft werden. Die hier skizzierten Vorschläge berufen sich zum einen auf Landeigentumsrechte für Wildtiere und zum anderen auf die Anerkennung nicht-tierlicher natürlicher Entitäten als Rechtspersonen.

Von der Natur als Ressource zur Natur als Partnerin

Ziel vieler zeitgenössischer sozialer Bewegungen ist es, eine Gesellschaft zu schaffen, die ein anderes Verhältnis zur Natur eingeht. In sozialökologischen Transformationsdiskursen wird die Natur nicht nur als zu schützende Ressource betrachtet, sondern vielfach wird versucht, anthropozentrischen Modellen der Nachhaltigkeit zu entkommen. Der Erhalt der Bewohnbarkeit des Planeten Erde für alle Lebensformen wird gefordert. So soll die biologische Vielfalt nicht allein aufgrund menschlicher Interessen geschützt werden, sondern Ökosysteme und Arten sollen einen eigenen ethischen oder sogar rechtlichen Wert erhalten.

Diese Auffassungen vor allem zivilgesellschaftlicher Akteure sind mit einigen Positionen aus dem Bereich der Naturethik verbunden. Man strebt an, die ontologische Kultur-Natur-Dichotomie aufzuheben und betont beispielsweise die Handlungsfähigkeit nicht-menschlicher Wesen. Von hier ist es nicht weit, der Natur einen eigenen moralischen Wert beizumessen. In der Ethik gibt es dementsprechend seit Jahren eine ausführliche Diskussion der Frage, ob Menschen nur anderen Menschen oder auch der Natur, also Pflanzen, Tieren, Flüssen, Bergen usw., Respekt schulden (Krebs 1997). Zumindest für einige (Haus-)Tiere gilt ja, dass viele Menschen im globalen Norden sie nicht als Dinge betrachten, sondern sie in der zweiten Person (»Du«) ansprechen. Sie sind nicht nur Objekt menschlicher Beobachtung, sondern auch Wesen, mit denen Menschen interagieren und die in dieser Interaktion ihre Individualität zur Geltung bringen (Habermas 1997). Sie haben dann zumindest teilweise einen Status als intentionaler Akteur mit einer eigenen Subjektivität, aus dem sich Verpflichtungen gegenüber dem Tier ableiten lassen.

Eine radikalere Naturethik – wie die Tiefenökologie von Arne Naess oder die Landethik von Aldo Leopold – betont darüber hinausgehend den Eigenwert von Ökosystemen oder betrachtet Menschen und nicht-menschliche Lebensformen als eine Gemeinschaft (vgl. Soulé 1985). Ausgangspunkt für diese Ansätze ist die These, dass der Mensch kein individualistisch-eigenständiges und ethisch distinktes Wesen ist. Menschen sind nicht nur von anderen Menschen abhängig, sondern auch von physikalischen, biochemischen und biologischen Systemen, zwischen denen enge Interdependenzen bestehen (Boisvert 2010). Die Wechselbeziehungen mit und Abhängigkeiten von anderen werden betont – mit dem Ziel, daraus neue Kollektive entstehen zu lassen, die auf einem neuen Sinn für »Verwandtschaft« in einem weiten

Sinne basieren. Donna Haraway plädiert etwa für solch ein neuartiges und expansives »Making Kin« (2018).

Der Begriff der Symbiose erfährt derzeit – im Anschluss an die wegweisenden Arbeiten von Biologinnen wie Lynn Margulis (1999) – eine Renaissance und fängt ebenfalls das Phänomen eines kooperativen Zusammenlebens in einem speziesübergreifenden Sinne ein. So kann man mit Symbiose biosoziale Kollektive aus menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren bezeichnen (Adloff 2020). In diesem Sinne stehen Bauern und ihr Vieh in Symbiose oder Bienen und Imkerinnen. In den Animal Studies lässt sich derzeit ein *political turn* ausmachen, der auf die Mitgliedschaft von Tieren im politischen Gemeinwesen abzielt, mithin auf den Bürgerstatus von Tieren (Niesen 2014). Ein solcher kommt Peter Niesen zufolge allen Lebewesen zu, die zum Gedeihen einer Gesellschaft beitragen. Darauf fußt ein einfaches normatives Prinzip: »wer dauerhaft beiträgt, soll nicht leer ausgehen« (ebd.: 54). Niesen hebt hier auf ein Reziprozitätsprinzip ab, das tierliche Arbeit und Produkte als Beiträge zum gesellschaftlichen Kooperationszusammenhang begreift. Die Natur wird hier nicht länger als Ressource verstanden oder lediglich als Hintergrund menschlicher Aktivitäten, sondern bringt eigene Arbeit in den gesellschaftlichen Prozess ein (Battistoni 2017). So erzeugt vor allem auch die Ausbeutung von Nutztieren zur Nahrungsmittelproduktion ihnen gegenüber Reziprozitätspflichten. Den daraus resultierenden Bürgerstatus will Niesen hauptsächlich Nutz- und Haustieren zukommen lassen, da Kulturfolger und Wildtiere nicht dauerhaft und systematisch mit der menschlichen Gesellschaft kooperieren (dabei folgt Niesen Donaldson/Kymlicka (2013)).

Dennoch sind menschliche Gesellschaften auch auf die nicht-kooperierenden Lebensformen angewiesen, sei es, dass sie zentrale Ökosystemdienstleistungen bereitstellen, sie zum Erhalt der Biodiversität beitragen, sie Ökosysteme instand halten oder man sie aufgrund ihres ästhetischen Werts oder ihres ethischen Eigenwerts schätzt. Aufs Ganze gesehen lässt sich sagen, dass die Menschheit abhängig ist vom Leben der Pflanzen und Tiere auf dem Planeten Erde, dass die meisten Tiere und Pflanzen im Zeitalter des Anthropozäns auch von den Menschen abhängig sind, dass aber zugleich die Erde als Ganzes nicht abhängig von der menschlichen Zivilisation ist. Vielmehr sind diese im Anthropozän der Parasit der Erde (vgl. Serres 1994: 65 ff.). Es wird nämlich nur genommen, ohne der Natur hinlänglich etwas zu erwidern. So stellt sich die Frage, wie es gelingen kann, ein partnerschaftliches Verhältnis zu natürlichen Entitäten aufzubauen.

Wie kann ein Gleichgewicht zwischen Nehmen und Geben hergestellt werden, wie kann das einseitige Nehmen – der Raub an der Natur (Foster/Clark 2018) – gestoppt werden?

Im Alltag vieler Menschen wird die Natur ohnehin nicht nur als Ressource, Ding oder Mechanismus erlebt. Die Erfahrung der Natur als heilige Entität und Quasi-Person hat die westliche Moderne von Anfang an begleitet. Am deutlichsten kommt dies in den romantischen Kulturströmungen zum Ausdruck (vgl. Rosa 2016: Kapitel 11). Diese Sichtweise finden wir in der Alltagswahrnehmung, in ästhetischen Erfahrungen, in naturästhetischen Erfahrungen oder in Varianten des ökologischen Denkens (vgl. Choné/Hajek/Hamann 2017). In den Mainstream der wissenschaftlichen Weltbeobachtung und -beschreibung ist diese Form der Erfahrung jedoch nicht eingegangen, da sie in der Regel außerhalb ihres methodischen und epistemologischen Rahmens liegt.

In zivilgesellschaftlichen Bewegungen, die eine Ökologisierung der Moderne in diesem Sinne anstreben, gibt es enge Verbindungen zu lateinamerikanischen Diskursen und insbesondere zu indigenen Kosmologien, die nicht der Trennung von Natur und Gesellschaft folgen (vgl. Ulloa 2017). Neue Hybride aus westlichem und indigenem Denken sind in Lateinamerika in den letzten Jahren intensiv diskutiert und sogar in Gesetze aufgenommen worden. So räumt beispielsweise Artikel 71 der ecuadorianischen Verfassung von 2008 der Natur das Recht ein, zu existieren, ihre Lebenszyklen, ihre Struktur, ihre Funktionen und evolutionären Prozesse zu erhalten und zu pflegen (vgl. Acosta in diesem Band). Die Idee der Rechte der Natur ist ein hybrides Phänomen, da die westliche Rechtsidee mit indigenen Kosmologien kombiniert wird (vgl. Vanhulst/Beling 2017).

Auch im Norden werden immer mehr Stimmen laut, die einen anderen Umgang mit der Natur fordern, vor allem indem natürlichen Lebewesen der Status als Rechtssubjekt zuerkannt wird. So scheint es auch grundsätzlich in der deutschen Rechtsordnung möglich zu sein, natürliche Entitäten (zum Beispiel regionale Ökosysteme) als Rechtssubjekte anzuerkennen (Fischer-Lescano 2018). Dabei stellt sich die Frage, ob nur Individuen (also das einzelne Schwein oder die einzelne Kuh) rechtlich geschützt werden können, oder ob auch kollektive Einheiten wie Arten oder Lebensräume wie ein Flussdelta einen Rechtsstatus erhalten können. Eine Reihe von zivilgesellschaftlichen Akteuren auf der ganzen Welt setzt sich inzwischen für verbindliche und einklagbare Naturrechte ein (siehe Ott in diesem Band). Das Ziel dieser Bemühungen ist eine gesellschaftliche Transformation, die auch auf ein anderes

Verständnis von Eigentum und Besitz abzielt. Würde der Status der juristischen Person ausgeweitet und würden beispielsweise die Eigentumsrechte von Tieren anerkannt werden, ließen sich die Ansprüche von Unternehmen oder Nationalstaaten, die Souveränität über ein Territorium zu besitzen und dessen natürliche »Ressourcen« ausbeuten zu können, drastisch einschränken. Eine solche Ausweitung rechtlicher und politischer Ansprüche natürlicher Entitäten ließe sich durch die Erweiterung des Konzepts der Commons erreichen, indem nicht nur Menschen als Commoners auftreten können.

Die Tragik der Allmende?

Ende der 1960er Jahre setzte der Biologe Garett Hardin die Problematik der Gemeingüter auf die Forschungsagenda der Wirtschafts- und Politikwissenschaften. In seinem einflussreichen Aufsatz formuliert Hardin (1968) eine »Tragedy of the Commons«, welche in der Übernutzung gemeinschaftlich genutzter natürlicher Ressourcen besteht. Sie ist auf die Diskrepanz individueller und kollektiver Rationalität zurückzuführen. Hardin illustriert dies anhand einer Gemeinschaftsweide: Für jede einzelne Hirtin ist es rational, möglichst viele eigene Schafe auf der Allmende weiden zu lassen, da sie allein den Nutzen hat, die Kosten der Überweidung aber geteilt und auf alle Hirten und Hirtinnen übertragen werden. In seiner Aggregation führt dieses Handeln aber dazu, dass die Gemeinschaftsweide übernutzt, die Ressourcen verbraucht werden. Am Ende leiden darunter alle. Quintessenz dieser Tragik der Allmende ist, dass begrenzte, aber frei verfügbare Ressourcen nicht effizient genutzt werden. Laut Hardin lassen sich als Lösungen für diese Situation dann erstens der Markt bzw. die Aufteilung der Commons in Privateigentum oder zweitens hierarchische, staatliche Kontrolle sehen. Seit Hardins Aufsatz galt es viele Jahre als ausgemacht, dass ohne staatliche Autorität oder ohne individuelle Eigentumsrechte die Gefahr bestehe, dass Allmenden übernutzt werden.

Eine solche Tragik der Allmende ist jedoch keinesfalls unausweichlich, wie die Politikwissenschaftlerin und Alfred-Nobel-Gedächtnispreisträgerin für Wirtschaftswissenschaften Elinor Ostrom und andere in empirischen Analysen real existierender Commons gezeigt haben. Die Diagnose der Tragik beruht vielmehr auf der Annahme unbegrenzten Zugangs zu den Ressourcen. Diese Annahme trifft auf empirische Formen – historische

wie zeitgenössische – von Gemeinschaftsgütern aber nicht zwingend zu. Vielmehr ist die angeblich unausweichliche Tragik eine Fiktion. Schließlich existieren – teilweise hochkomplexe – Systeme von Regeln, die über gemeinschaftliche Nutzungsrechte bestimmen. Damit bieten sich als dritte Lösung jenseits von Markt und Staat auch Commons als kollektive Verfügungsrechtssysteme an (Ostrom 1999).

In der Literatur zu Commons werden diese oft als Gemeinschaftsgüter oder Common-Pool-Ressourcen gefasst. Zugrunde liegt die in den Wirtschaftswissenschaften übliche Einteilung verschiedener Güterarten anhand der Kriterien eines jeweils hohen oder niedrigen Grades der Rivalität im Konsum sowie der Exklusionsmöglichkeit. Letztere bezieht sich auf die Möglichkeit, andere vom Konsum auszuschließen, erstere auf die Knappheit von Gütern: Verringert der Konsum eines Gutes die Verbrauchsmöglichkeiten für andere, herrscht Rivalität vor. Das Fischbrötchen, das ich esse, kann niemand anders mehr genießen; vermehre ich hingegen mein Wissen, beschränkt das die Lernmöglichkeiten Anderer nicht. Private Güter – das Fischbrötchen – sind rival und exklusiv, öffentliche Güter nicht rival und nicht exklusiv. Als Gemeinschafts- oder Allmendegüter werden nun solche bezeichnet, bei denen ein Ausschluss schwierig ist und eine vergleichsweise hohe Rivalität vorherrscht. Klassische Beispiele sind Fischgründe, Wälder oder Grundwasser.

Diese Herangehensweise suggeriert, dass eine den Gütern oder Ressourcen inhärente Eigenschaft determiniert, wie Nutzungs- und Zugangsregeln zu gestalten sind. Diese Annahme verschleiert allerdings den politischen und normativen Charakter jedweder Institutionalisierung – sei es als Privateigentum, öffentliches Eigentum oder Gemeinschaftseigentum.

Das Verständnis der Eigentumsformen bleibt auf diese Weise zudem vereinfacht und schematisch, denn implizit wird die Verfügung über Eigentum binär gedacht: Eine Person ist entweder Eigentümer:in oder nicht. Jedoch ist eine solche Zweiteilung oftmals unterkomplex. Vielmehr lassen sich verschiedene Eigentumsrechte differenzieren. Schlager und Ostrom (1992: 250 f.) identifizieren fünf verschiedene Eigentumsrechte (*property rights*) an Common-Pool-Ressourcen, die unterschiedlich verteilt sein können: a) Zugang zur Ressource (etwa einem Fischgrund, Park oder Jagdrevier, aber auch Wegerechte), b) Entnahme der Ressource oder einzelner Güter oder Früchte, c) Management als das Recht, die Ressource zu verändern, d) Ausschluss (die Berechtigung, Zugangs- oder Entnahmerechte zu vergeben) und e) die Veräußerung von Ressourcen oder Gütern. Individuen oder Kollektive können

einzelne oder mehrere dieser Rechte halten. Anhand des Bündels ihrer jeweiligen Rechte lassen sich unterschiedliche Eigentumspositionen bestimmen. Vollständige Eigentumsrechte sehen Ostrom und Schlager dann, wenn alle Rechte zusammenfallen. Manche mögen lediglich Zugangs- oder Entnahmerechte haben, andere auch Management- oder Exklusionsrechte. Jedenfalls differenziert sich so »Eigentum« aus; es geht nicht allein um exklusive und komplette Sachherrschaft einzelner Akteure, sondern um das spezifische Arrangement von Rechten und Pflichten, die abzuwägen sind (vgl. Degens 2021).

Langfristig stabil scheinen nun gerade solche Arrangements zu sein, die gewisse Design-Prinzipien beachten. Ostrom identifiziert acht solcher Prinzipien, die sich überwiegend auf die interne Governancestruktur beziehen (Ostrom 1999: 117 f.). Hierzu zählen erstens klar definierte und akzeptierte Grenzziehungen zwischen berechtigten Nutzer:innen und nicht Nutzungsberechtigten sowie klar definierte Grenzen, die zwischen dem Commons-System und dem größeren sozio-ökologischen System unterscheiden. Zweitens müssen die Governanceregeln den lokalen Bedarfen und Bedingungen angepasst sein; es gibt kein Modell, das überall funktionieren würde. Drittens müssen alle Betroffenen Zugang zu den Entscheidungen über die Regelsysteme haben. Viertens müssen Personen mit einem Monitoring oder der Überwachung beauftragt sein, die wiederum selbst gegenüber den Commoners rechenschaftsfähig sind. Fünftens müssen Sanktionen wirksam und abgestuft sein, um Verstöße in einem angemessenen Verhältnis zur Regelverletzung zu ahnden. Sechstens sind institutionalisierte, schnelle, günstige, lokale und direkte Mechanismen der Konfliktlösung erforderlich. Das siebte Prinzip umfasst ein Mindestmaß an staatlicher Anerkennung der Regeln, die sich die Gemeinschaft auferlegt. Schließlich nennt Ostrom achtens, dass bei großen Ressourcensystemen die Governanceregeln auf lokalen, regionalen und überregionalen Ebenen miteinander verschachtelt sind, dass also Regeln auf einer Ebene mit solchen auf den anderen Ebenen zusammenhängen.

Commons als Ressourcen oder soziales Arrangement

Ostrom ist es zu verdanken, überhaupt in Erinnerung gerufen zu haben, dass Gemeingüter stabil und dezentral verwaltet und genutzt werden

können, ohne dass sie in Privateigentum oder Staatseigentum überführt werden müssten. Darüber hinaus zeigen die Design-Prinzipien Kriterien auf, wie natürliche Ressourcen auf gemeinschaftlicher Ebene erfolgreich genutzt werden können. Gleichwohl führt diese institutionenökonomische Forschungstradition auch in eine Engführung des Commons-Begriffes. Denn Commons werden hier im Wesentlichen als extern gegebene natürliche Ressourcen gedacht, zu deren rationalen Management eine Gruppe oder Gemeinschaft sich auf Regeln einigt. Zwar verweist die Ostrom'sche Forschungstradition darauf, dass neben der Ressource selbst auch die jeweiligen Gemeinschaften sowie das spezifische Regelsystem die Stabilität und Wirkung von Commons beeinflussen. Das »Institutional Analysis and Development Framework« (Ostrom 2010: 646) betrachtet dementsprechend biophysikalische Merkmale der Ressource, sozioökonomische Attribute der Gemeinschaften und das jeweilige Regelsystem als die drei exogenen Variablen der institutionellen Analyse. Diese bilden den Kontext für Handlungsarenen, in denen dann Interaktionsmuster stabilisiert werden können. Auch stellt bereits Ostrom fest, dass es keinen notwendigen Zusammenhang zwischen Gemeingütern und Eigentumsregimen gibt, da Gemeingüter prinzipiell als Eigentum von Gemeinschaften, aber auch von Staaten (auf nationaler, regionaler oder kommunaler Ebene), Einzelpersonen oder Unternehmen sein können (Ostrom 2003: 249). Dennoch bleibt die Identifikation als Gemeingut dem Schema physikalischer Eigenschaften oder zumindest besonderer Attribute eines Gutes verhaftet. So werden letztlich die intrinsischen Eigenschaften der jeweiligen Ressource sowie die Grade der Rivalität und der Exkludierbarkeit als Erklärung dafür herangezogen, ob eine Commons-Lösung der des Marktes oder des Staates überlegen ist. Eine wertebasierte gesellschaftliche Aushandlung über die Frage, wie gewirtschaftet werden soll, oder wer Zugang zu welchen Ressourcen der Gemeinschaft haben sollte, ist hingegen nicht vorgesehen (Pistor/de Schutter 2016).

Der Anthropologe Stephen Gudeman (2001: 27) kritisiert solche ökonomischen und institutionalistischen Ansätze, welche die Commons im Wesentlichen als Güter oder Ressourcen betrachten und sie so letztlich als unabhängig von menschlichen Gemeinschaften konzipieren. Solche Ansätze zeigen zwar, unter welchen Bedingungen, mit welchen Regelsystemen und Design-Prinzipien knappe Ressourcen effizient gemeinschaftlich gemanagt werden können. Damit bleibt die Analyse aber einem – wenn auch erweiterten – rationalistischen Schema verhaftet und versperrt den Blick darauf,

dass Formen von Commons notwendige Elemente jeglicher Gemeinschaft sind. Demgegenüber schlägt er vor, Commons als soziale Prozesse anzusehen, ohne die Gemeinschaften nicht funktionieren könnten. »On my view, the commons is the material thing or knowledge a people have in common, what they share, so that what happens to a commons is not a physical incident but a social event. Taking away the commons destroys community, and destroying a complex of relationships demolishes a commons.« (2001: 27) Wenn Hardins Tragik der Allmende aufkommt, handelt es sich in Gudemans Lesart entsprechend nicht um eine Tragik verbrauchter Ressourcen, sondern einer zerstörten menschlichen Gemeinschaft, welche ihre sozialen Beziehungen in kompetitive verwandelt hat und sich dadurch desintegriert. Reguliert werden Commons durch sanktionierbare moralische Verpflichtungen. Commons sind nicht als Güter, sondern als soziale Systeme (De Angelis 2017) zu begreifen.

Auch Silke Helfrich und David Bollier (2019: 20 f) stellen nicht mögliche Ressourcen oder Güter, sondern die soziale Praxis des Commonings in den Mittelpunkt der Betrachtung. Commoning bedeutet, eine Sozialstruktur des Teilens zu etablieren und zu reproduzieren. Commons beruhen auf natürlichen Ressourcen, basieren auf geteiltem Wissen und sind als sozialer Prozess zu fassen (Helfrich/Bollier 2019: 29). Die in der Literatur verbreiteten Gleichsetzungen der Commons mit Gemeingütern, Common-Pool-Ressourcen oder Gemeineigentum verzerren den Blick auf soziale Prozesse des Commoning und damit auf die notwendigen spezifisch sozialen Arrangements. In einem weiten Verständnis verweisen Commons wie Commoning auf dezentrale Formen gemeinschaftlicher Selbstregierung, -verwaltung und -organisation. Commoning steht damit auch im Widerspruch zur kapitalistischen Ware und dem Modus des Warentauschs auf Märkten. Denn Commoning basiert nicht primär auf Exklusion und Tausch, sondern auf gemeinschaftlicher Inklusion und freiwilligen Vorleistungen in Form von Gaben (Adloff 2018). Damit ist ausdrücklich nicht gemeint, dass das Commoning harmonisch und konfliktfrei funktioniert. Konflikte sollen aber gemeinschaftlich gelöst werden. Commoning umfasst öffentliche, dezentrale Deliberation und die Gewährung einer umfassenden Teilhabe innerhalb spezifischer, abgegrenzter (Sozial-)Räume. Es geht darum, in einem System konfligierender Ansprüche den Mitgliedern inkludierende Zugangsrechte zu gewähren, die nicht auf individuellen Exklusionsrechten gründen.

Insgesamt zeigt sich, dass Commons nicht als natürliche Ressourcen zu verstehen, sondern als soziales Arrangement aufzufassen sind. Diesen Prinzipien werden meist ganz selbstverständlich Menschen als Rechteinhaber:innen zugrunde gelegt. Sie bilden den Kreis der Mitglieder, sie bestimmen über die Governanceregeln usw. Die Natur bleibt externe Ressource, die es zu nutzen, nicht aber zu übernutzen gilt. Damit wird die übliche Trennung zwischen menschlichen Subjekten und nicht-menschlichen Objekten reproduziert. Commoning verweist zwar auf eine Anerkennung nicht-menschlicher Entitäten und auf die Berücksichtigung ihrer intrinsischen Werte (Helfrich/Bollier 2019: 229). Doch die nicht-menschliche Welt wird als äußerlich gedacht, als prinzipiell nicht gleichrangig. Nicht-menschliche Entitäten zählen nicht zur Gruppe der Anspruchsberechtigten und haben keinen eigenen Einfluss auf die Regelwerke selbst, ihre Interessen werden (nur) in dem Maße berücksichtigt, wie sie instrumentell für die Interessen der menschlichen Mitglieder der Commons wertvoll sind. Indigene Kosmologien dagegen, die die Reproduktion sozialer Systeme als Teil der Reproduktion von Ökosystemen sehen, integrieren demgegenüber das erdliche Ökosystem in die Commons selbst (De Angelis 2017: 99, 133 f.).

Im Folgenden gilt es, auf Basis dieses Grundverständnisses von Commons und vor dem Hintergrund der vorherigen Überlegungen zur Konzeption von Mensch-Natur-Beziehungen herauszuarbeiten, wie sich eine gleichwertige Anerkennung der Natur auf das Verständnis von Commons auswirken kann. Es geht also darum, den Anthropozentrismus in der Konzeption von Commons zu überwinden und das Konzept auf »multispecies commons« auszuweiten (Baynes-Rock 2013; Donaldson 2020), in denen menschliche und nicht-menschliche Stakeholder in institutionalisierte nicht-agonistische Beziehungen treten.

Eigentumsrechte für Wildtiere

Der Philosoph Jason Hadley (2015) und die Rechtswissenschaftlerin Karen Bradshaw (2020) schlagen vor, Eigentumsrechte von Wildtieren an Land anzuerkennen. Hadley leitet insbesondere eine normative Rechtfertigung tierlicher Eigentumsrechte auf Basis von Grundbedürfnissen her (2015: Kapitel 4). Bradshaw diskutiert daran anschließend grundlegende Gestaltungsoptionen im US-amerikanischen Eigentumsrecht (2020: 31). In der Institution

des Eigentums sehen beide ein wirksames Instrument, berechtigte Interessen von Wildtieren zu schützen. Es geht zunächst darum, moralisch relevante Ansprüche von Tieren auf die Nutzung von Land rechtlich anzuerkennen. Diese Anerkennung würde der fortschreitenden Verknappung von Land, das Tieren zur Verfügung steht, Einhalt gebieten. Damit handelt es sich gleichzeitig um einen Vorschlag für den Kampf gegen das Artensterben. Denn der Verlust von Habitaten ist eine der größten Gefahren für die Biodiversität. Eigentumsrechte für Wildtiere können daher ein Instrument zum Erhalt der Biodiversität darstellen (Bradshaw 2020: 38 f.). Hadley und Bradshaw verstehen die Gewährung der Rechte sowohl als Ziel – mit Blick auf relevante Grundbedürfnisse von Tieren, deren Befriedigung ein Eigenwert zukommt – als auch instrumentell als Mittel im Kampf um den Erhalt der Biodiversität, auf die Menschen angewiesen sind. Uns geht es im Folgenden weder um Fragen der ethischen Rechtfertigung noch um konkrete rechtliche Konstruktionen, sondern um die Implikationen des Vorschlags für die Beziehungen im Rahmen eines weiten Commons-Begriff, konkret: für die Aushandlung konfligierender Interessen. Der Vorschlag beinhaltet im Kern zwei Elemente: Territorialität und Stellvertretung bzw. Treuhandschaft.

Das spezies-spezifische territoriale Verhalten von Tieren dient als Richtschnur für die Reichweite der Ansprüche, die durch Eigentumsrechte gesichert werden sollen (Hadley 2015: 24). Wenn die Ansprüche von Wildtieren auf eine artgerechte und bedürfnisbefriedigende Weise Land zu nutzen, prinzipiell anerkannt werden, sind menschliche Eingriffe rechenschaftspflichtig und zunächst zu begründen. Es geht nicht darum, Menschen den Zugang zum oder die Nutzung von Land grundsätzlich zu verwehren, sondern darum, Anspruchsrechte speziesübergreifend auszutarieren.

Zur Begründung des Vorschlags rekurriert Bradshaw unter anderem auf Ansätze, die Eigentumsrechte biologisch erklären. Sie weist auf überraschende Parallelen zwischen menschlichen und tierlichen Eigentumsverhältnissen hin (Bradshaw 2020: 45 f., 72 f.) und bezieht sich auf jüngere Evolutionstheorien des Eigentums, um die Genese von Eigentum biologisch-effizienztheoretisch zu erklären. Territoriale Revieransprüche stellen sich in dieser Lesart als Grundlagen von Eigentum dar. Solche Ansprüche basieren auf dem Ausschluss anderer und dem Ziehen von Grenzen. So kommt es auch im nicht-menschlichen Tierreich zu gestuften Ansprüchen sowie zu gemeinschaftlichen Durchsetzungen von Rechten. Es gibt aber ihrer Ansicht nach auch wesentliche Unterschiede, weil bestimmte Einrichtungen wie Märkte oder Staaten ausschließlich im menschlichen

Eigentumssystem vorkommen. Dritte Instanzen wie der Staat spielen eine entscheidende Rolle, da er die Durchsetzung und Aufrechterhaltung abstrakter Eigentumstitel garantiert. Zudem ist Eigentum übertragbar und veräußerbar. Dies wiederum führt dazu, dass Menschen Eigentumsansprüche weit über den unmittelbaren Bedarf hinaus anmelden (Bradshaw 2020: 54 f.). Land hat für Menschen eben nicht nur einen Gebrauchswert, sondern auch einen Tauschwert. Gleichwohl betont Bradshaw die Ähnlichkeiten, die gerade darin liegen, dass unterschiedliche Ansprüche – zu denken ist etwa an hierarchisierte Nutzungs- oder Wegerechte – miteinander abgewogen werden.

Tiere sind in Bezug auf ihre Ansprüche allerdings einem eklatanten Nachteil ausgesetzt: Die (entscheidenden!) rechtlichen Institutionen erkennen bislang ausschließlich menschliche Ansprüche an. Das zu lösende Problem besteht also darin, Mechanismen zu finden, welche sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Ansprüche anerkennen und Wege bieten, sie fair auszutarieren. Letztlich geht es also darum, den Commons-Charakter von Land speziesübergreifend zu institutionalisieren.

Wenn Wildtieren Landrechte zugestanden werden, dann bedarf es einer rechtlichen Vertretung zur Wahrnehmung ihrer (eigentumsrechtlichen) Interessen. Hiermit ist das zweite wesentliche Element eines solchen Systems angesprochen: das der Stellvertretung bzw. Treuhandschaft (Hadley 2015: 16–24). Das Prinzip ist nicht ungewöhnlich, so werden etwa Kinder regelmäßig rechtlich vertreten. Kersten konstatiert auch für Deutschland, dass rechtliche Konstruktionen, die es Tierarten oder Landschaften erlauben, »ihren eigenen Naturpark wirtschaftlich [zu] betreiben, der in ihrem Eigentum steht« zwar ungewohnt, aber keinesfalls ausgeschlossen sind (Kersten 2020a: 112). Bradshaw schlägt nun – aus pragmatischen Gründen – vor, das amerikanische Trust Law zu nutzen und menschliche Trustees auf die Durchsetzung der Interessen der tierlichen Landeigentümer:innen zu verpflichten (Bradshaw 2020: Kapitel 5). Ein Trust stellt ein Rechtsinstitut des Common Laws dar, mit welchem ein Vermögen zugunsten spezifizierter Begünstigter unter die gebundene Verwaltung eines bestellten Trustees fällt. Der Trustee ist Eigentümer im rechtlichen Sinne, in seinen Entscheidungen und Befugnissen aber an seine Pflichten gebunden. Dazu gehört insbesondere, das Vermögen in Übereinstimmung mit den jeweiligen Trustbestimmungen zu verwalten. Die konkreten Pflichten und Befugnisse eines Trusts, dessen Begünstigte Wildtiere sind, müssten jeweils (unter Beachtung etwa des Endangered Species Act und weiterer

Vorschriften) spezifisch und konkret artikuliert werden (Bradshaw 2020: 73 f.). Grundsätzlich erkennt sie im Trust eine funktionsfähige Möglichkeit, tierliche Landeigentumsansprüche zu berücksichtigen. Das Instrument des Trusts wird heute bereits verwendet, um etwa Vermögen an einzelne Tiere zu vererben.

Ein Unterschied liegt nun darin, dass nicht einzelne Tiere, sondern die Gesamtheit der ein Habitat bewohnenden Wildtiere als Begünstigte firmieren sollen. Hadley und Bradshaw konzipieren kein Eigentumsrecht für tierliche Individuen, sondern setzen auf kollektiver Ebene an. Es geht um Eigentum an Territorien oder Habitate von Wildtieren, die Ebene des Managements ist die des Ökosystems (Bradshaw 2020: 67–70). Damit hat beispielsweise auch kein einzelnes Individuum Rechte – geschweige denn individuelle staatsbürgerliche Rechte, wie sie etwa die Zoopolis von Donaldson und Kymlicka (2013) vorsieht. Auch werden Auseinandersetzungen nicht-menschlicher Tiere untereinander nicht zum Gegenstand eigentumsrechtlicher Konflikte.

Donaldson und Kymlicka (Donaldson/Kymlicka 2013) kritisieren die Idee der Eigentumsansprüche für Wildtiere, da der Geltungsbereich des Eigentumsrechts zu unspezifisch bleibe. Habitate sind nicht so spezifisch und exklusiv wie etwa ein Nistplatz im Nest, bei dem sich ein Eigentumsanspruch klarer fassen lässt. Die Situation in einem Habitat oder einem Territorium, durch das verschiedene Wildtierspezies streunen und das sie zudem mit vielen anderen Tieren – dazu können auch menschliche gehören – teilen, ist hingegen viel komplexer. Aus ihrer Sicht würden Eigentumsrechte nicht helfen, da unklar bleibe, welche menschlichen Aktivitäten in den Territorien erlaubt sein sollten und welche nicht und welche Überwachungsmechanismen eingesetzt werden könnten. Auch sei die ethische Frage offen, ob Menschen Tiere in ihren Habitaten weiterreichende Pflichten schuldig seien als außerhalb. Donaldson und Kymlicka imaginieren hier offenkundig einen klar umrissenen Eigentumsbegriff, der auf Exklusivität beruht. Jedoch geht es Hadley und Bradshaw ja gerade darum, ein System zu entwerfen, das die speziesübergreifende Abwägung konfligierender Eigentumsansprüche überhaupt erst erlaubt. Landeigentum ist prinzipiell vielschichtig und gliedert sich in unterschiedliche Ansprüche auf das Land, den Boden und die Luft aus. Der Vorschlag, Wildtiere als Eigentümer:innen anzuerkennen, bedeutet gerade nicht, ausschließlich ihnen exklusive Rechte zuzuweisen, sondern letztlich geht es um die Anerkennung eines gemeinsamen Eigentums als speziesübergreifende Commons. Im

Vergleich zu herkömmlichen Commons-Konzeptionen weitet sich so der Kreis anspruchsberechtigter Mitglieder auf nicht-menschliche Wildtiere aus, bezieht somit einen Teil dessen, was herkömmlicherweise als äußerliche Natur der menschlichen Welt gegenübergestellt wird, ein. Jedoch bleibt das Habitat bzw. das Land selbst die natürliche Ressource, auf die die menschlichen und nicht-menschlichen Commoner Ansprüche haben. Bradshaw deutet jedoch an, dass sich die Logik prinzipiell ausweiten ließe, da auch Ansprüche von Ökosystemen rechtlich denkbar sind (Bradshaw 2020: 153–156).

Flüsse als Rechtspersonen

Tatsächlich existieren bereits verschiedene rechtliche Institutionalisierungen, die es ermöglichen, die Ansprüche nicht-tierlicher Natur an der Gestaltung der Commons anzuerkennen (vgl. Gutmann in diesem Band). Flüssen wurden in jüngerer Zeit mehrfach Eigenrechte zuerkannt, wie etwa ein Vergleich unterschiedlicher Institutionalisierungen von Rechten für Flüsse in Australien, Indien und Neuseeland zeigt (O'Donnell/Talbot-Jones 2018). In allen Fällen geht es auch darum, indigene Kosmologien anzuerkennen und nicht-westliche Naturverhältnisse mit jeweils geltendem (im Zuge europäischer Kolonisierung eingeführtem) Recht zu vermitteln. Erst in Zukunft wird sich zeigen, wie sich die grundsätzliche Anerkennung von Rechten für Flüsse in einzelnen rechtlichen Auseinandersetzungen auswirkt. In der Tat scheinen viele Fragen der tatsächlichen Durchsetzbarkeit spezifischer Ansprüche noch offen zu sein und werden sich erst vor Gericht klären (Talbot-Jones/Bennett 2019). Jedoch ist offensichtlich, dass hier Ökosysteme nicht nur prinzipiell als Commons angesehen werden, sondern die Natur dabei als eigenständige Stakeholderin anerkannt wird (Kahui/Cullinane 2019). Zur Illustrierung soll uns ein Beispiel aus Neuseeland dienen, das den Fluss Whanganui durch einen Act 2017 als eigenständige Rechtsperson anerkennt. Dabei möchten wir aufzeigen, wie ein System der Stellvertretung oder Treuhandschaft konzipiert werden kann.

In Neuseeland ist der Whanganui Fluss durch den Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017 als eigenständige Rechtsperson anerkannt. In Art. 14 [1] dieses Gesetzes heißt es: »Te Awa Tupua is a legal person and has all the rights, powers, duties, and liabilities of a legal person.«

Das Gesetz ist ein Ergebnis eines langanhaltenden Konfliktes zwischen den ortsansässigen Maori, den Whanganui Iwi, und der Krone um die Kontrolle des Flusses. Das 1975 eingesetzte Waitangi Tribunal erkennt die besondere Beziehung zwischen den Whanganui Iwi und dem Fluss an, die schließlich im Gesetz von 2017 und unter Zurückweisung eines Universalitätsanspruches des Common Laws ihren Ausdruck fand.

Für die Maori ist der Fluss, genau wie Land, nicht ihr Eigentum, und kann es auch nicht sein. Ihre Beziehung zum Fluss sperrt sich westlichen Rechtskategorien. Bereits der Whanganui River Report von 1999 erkennt genau dies an. »Landeigentum« wird als spezifisch westliche und nicht als universelle Kategorie beschrieben (Waitingi Tribunal 1999: 48) und das besondere Verhältnis der Maori zum Whanganui als spirituelle und physische Einheit anerkannt. Dieses drückt sich im Verständnis »Ko au te Awa, ko te Awa ko au« – Ich bin der Fluss und der Fluss ist ich – aus. Die Iwi sind für den Fluss, seine Gesundheit und sein Wohlbefinden verantwortlich (Art. 13 c). Der Fluss gehört nicht den Iwi – und auch nicht der Krone –, sondern diese gehören zum Fluss. Der Fluss ist gar kein Objekt, über das Menschen Herrschaftsgewalt ausüben könnten. Die Anerkennung des Flusssystems als eigenständige Rechtsperson soll dieses Verhältnis innerhalb des Common Laws ausdrücken. Das Gesetz soll mithin der indigenen Kosmologie bzw. Weltsicht der Maori Rechnung tragen, gemäß der dem Fluss ein intrinsischer Wert zukommt, unabhängig von seinem Nutzen für Menschen.

Um diesem besonderen Verhältnis gerecht zu werden, kommt dem Flusssystem der Status einer rechtlichen Person zu – er wird nicht etwa als Kollektiveigentum den Maori zugesprochen. Der Fluss wird als lebendige Einheit angesehen. In Artikel 12 des Gesetzes heißt es: »Te Awa Tupua is an indivisible and living whole, comprising the Whanganui River from the mountains to the sea, incorporating all its physical and metaphysical elements.« Ein Vergleich mit Ostroms Designprinzipien stabiler Commons (siehe oben) zeigt, dass diese Berücksichtigung finden. So stellt das Gesetz die Anerkennung lokaler Regeln bei gleichzeitiger staatlicher Anerkennung dar. Es beinhaltet darüber hinaus auch konkrete Regelungen zur Beteiligung verschiedener Akteure und zum Monitoring.

Das Gesetz spezifiziert etwa, dass eine Behörde (das Te Pou Tupua Office) die Stellvertretung des Flusses übernimmt. Die Funktionen, Aufgaben und Pflichten des Te Pou Tupua Office als »menschliches Gesicht« (Art. 18 (2)) des Flusses sind im Gesetz spezifiziert. Unter anderem repräsentiert es den Fluss in rechtlichen Auseinandersetzungen. Sowohl die Iwi als auch die Kro-

ne ernennen jeweils einen der beiden Stellvertreter:innen für die Behörde, zudem werden Beratungs- und Kontrollgremien eingerichtet. Die Behörde trifft im Ergebnis kollektiv ausgehandelte Entscheidungen über Zugangs-, Entnahme-, Ausschluss- und Veräußerungsrechte. Dabei sind stets die Auswirkungen auf Gesundheit und Wohlergehen des Fluss-Ökosystems zu berücksichtigen.

Gleichzeitig beschneidet das Gesetz keine bereits existierenden Eigentumsrechte am Fluss sowie Zugangs- und Entnahmerechte (Art. 16). Es wird sich erst zeigen, welche Probleme sich bei der Abwägung konkurrierender Rechtsansprüche ergeben können; klar erscheint jedoch, dass die Zuerkennung des rechtlichen Status erst den Startpunkt für Aushandlungsprozesse mit Bezug auf die Bewirtschaftung des Flusses darstellt (Talbot-Jones/Bennett 2019). Aus der hier verfolgten Perspektive der Commons ist entscheidend, dass der Fluss prinzipiell als Stakeholderin gilt und damit nicht mehr reines Objekt der gemeinschaftlich auszuhandelnden Bewirtschaftung, sondern mitverhandelndes rechtliches Subjekt ist.

Schluss: Natur als Stakeholderin

Wir haben einige Ansätze erörtert, das herkömmliche Verständnis von Commons zu überwinden. Hardins Formulierung der Tragik der Allmende bezeichnet eigentlich keine Allmendeproblematik, sondern den unregulierten Zugang eigennutzmaximierender Akteure zu Ressourcen. Ostroms institutionenökonomische Analysen haben hingegen gezeigt, dass es vielfältige Möglichkeiten der stabilen und nachhaltigen Nutzung gemeinschaftlicher Ressourcen gibt. Meist werden die Commons entweder als gegebene natürliche Ressourcen gedacht oder als ein soziales Arrangement ausschließlich von Menschen. Der diesen Ideen zugrundeliegende Anthropozentrismus ist aber insofern überwindbar, als auch die Natur grundsätzlich als Stakeholderin der Commons aufgefasst werden kann. Hierfür lassen sich nicht nur biozentrische Kosmologien, sondern auch rechtliche Arrangements finden.

Illustriert haben wir die Idee der Anerkennung von Natur als Stakeholderin der Commons an zwei Beispielen, nämlich den Eigentumsansprüchen für Wildtiere und von Flüssen als Rechtspersonen. Gemeinsam ist beiden Konzepten, den Kreis der Entitäten auszuweiten, deren Belange für die Gestaltung der Commons-Beziehungen berücksichtigt werden sollten. Freilich

unterscheiden sich die beiden Vorschläge: Das Konzept, Eigentumsrechte zunächst Wildtieren zuzugestehen, sieht nicht-tierliche natürliche Ressourcen weiterhin als commons-extern an. Die Anerkennung eines Rechtspersonenstatus für Flüsse geht insofern weiter, als sie sich auf eine Ausweitung nicht nur auf nicht-menschliche Tiere, sondern auf Ökosysteme bezieht. Die Anerkennung des Flusses als Rechtsperson sowie die skizzierten Überlegungen zum Landeigentum für Wildtiere sind Beispiele dafür, wie »der Natur« unterschiedlich weitreichende Rechte zugewiesen werden können.

Rechte zu haben ist aber keine hinreichende Bedingung dafür, diese auch durchsetzen zu können. Die konkreten rechtlichen Auseinandersetzungen in Neuseeland genau wie Aushandlungen zwischen Trustees und anderen Parteien werden erst in Zukunft zeigen, welche geplanten und ungeplanten Wirkungen sich ergeben. Ein Blick auf andere Erfahrungen zeigt, dass die Etablierung von Rechten der Natur nicht zwingend einen Einstieg in harmonische oder zumindest die Interdependenzen von Mensch und Natur anerkennende Beziehungen bedeuten (siehe Gutmann in diesem Band). Es kann vielmehr auch zu einer Reproduktion oder gar Vertiefung des Mensch-Natur-Gegensatzes kommen, wenn die Natur vornehmlich als Gegenspielerin zu menschlichen Interessen (und nicht als gleichberechtigte Partnerin) auftritt (Schweitzer 2020: 223). Die Institutionalisierung eines inklusiven und nicht-antagonistischen Commons-Konzepts gelingt am ehesten dann, wenn die Kooperation aller menschlichen wie nicht-menschlichen Commoners am Ende lohnender ist, als wenn Interessenskollisionen langwierig und kostspielig vor Gericht entschieden werden müssen (Facemire/Bradshaw 2020: 659). Das Prinzip der praktischen Konkordanz, das im deutschen Verfassungsrecht herangezogen wird, um einen Ausgleich zwischen widersprechenden, aber gleichrangigen Rechtsansprüchen zu vermitteln, mag einen Weg darstellen, mit der Kollision von Normen umzugehen (Pistor/de Schutter 2016: 21). Jedenfalls verweisen die hier skizzierten Konzepte auf die Notwendigkeit von Aushandlungen zwischen Menschen und natürlichen Entitäten, in denen das Stellvertretungsprinzip für nicht-menschliche Entitäten greift, um prinzipiell als legitim anerkannte nicht-menschliche Interessen und Eigenwerte einzubringen. Dadurch wird ein menschlicher Alleinanspruch auf Eigentum an der Natur zurückgedrängt. Beide Vorschläge dienen in ihrer biozentrischen Stoßrichtung auch dem Erhalt der Biodiversität. Hierfür braucht es aus unserer Sicht keine aufwendige moralische Begründung für den ethischen Eigenwert von Spezies oder Ökosystemen. Rechtssubjektivität ist ja kein absoluter, sondern ein relativer

Wert, was auch impliziert, dass sich Rechte der Natur und menschliche Würde nicht gegeneinander ausspielen lassen. Letztere ist unverhandelbar. Es geht vielmehr um die Angleichung der Kräfteverhältnisse mit juristischen Mitteln, die einerseits der Kosmologie vieler Menschen weltweit entspricht und zum anderen schlicht dem Gebot der Fairness folgt, damit sich ökologische Interessen Gehör verschaffen und auch durchsetzen können (Kersten 2020b: 7). Eine Partnerschaftlichkeit ohne Rechtsgleichheit als anerkanntes Rechtssubjekt wird ansonsten schwerlich realisierbar sein – wie allein der Blick auf die Geschichte der sozialen Kämpfe beispielsweise von Sklaven oder Frauen zeigt.

Literatur

Adloff, Frank (2018): *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben*. Hamburg: Edition Nautilus.

Adloff, Frank (2020): »Ontologie, Konvivialität und Symbiose oder: Gibt es Gaben der Natur?«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 2, S. 198–216.

Battistoni, Alyssa (2017): »Bringing in the Work of Nature: From Natural Capital to Hybrid Labor«, in: *Political Theory* 45, S. 5–31.

Baynes-Rock, Marcus (2013): »Life and death in the multispecies commons«, in: *Social Science Information* 52, S. 210–227.

Boisvert, Raymond D. (2010): »Convivialism: A Philosophical Manifesto«, in: *The Pluralist* 5 (2), S. 57–68.

Bradshaw, Karen (2020): *Wildlife as Property Owners: A New Conception of Animal Rights*. Chicago: University of Chicago Press.

Choné, Aurélie/Hajek, Isabelle/Hamann, Philippe (Hg.) (2017): *Rethinking Nature*. London: Routledge.

De Angelis, Massimo (2017): *Omnia Sunt Communia: on the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London: Zed Books.

Degens, Philipp (2021): »Towards Sustainable Property? On the Entanglement of Ownership and Sustainability«, in: *Social Science Information* 60 (2), S. 209–229.

Donaldson, Sue (2020): »Animal Agora: Animal Citizens and the Democratic Challenge«, in: *Social Theory and Practice* 46, S. 709–735.

Donaldson, Sue/Kymlicka, Will (2013): *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.

Facemire, Challie/Bradshaw, Karen (2020): »Biodiversity Loss, Viewed Through the Lens of Mismatched Property Rights«, in: *International Journal of the Commons* 14 (1), S. 650–661.

Fischer-Lescano, Andreas (2018): »Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht«, in: *Zeitschrift für Umweltrecht* (4), S. 205–216.

Foster, John Bellamy/Clark, Brett (2018): »The Robbery of Nature. Capitalism and the Metabolic Rift«, in: *Monthly Review* (1. Juli 2018), letzter Zugriff: 26.03.2021, https://monthlyreview.org/2018/07/01/the-robbery-of-nature/.

Gudeman, Stephen F. (2001): *The Anthropology of Economy: Community, Market, and Culture*. Malden, Mass: Blackwell.

Habermas, Jürgen (1997): »Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption«, in: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 92–99.

Hadley, John (2015): *Animal Property Rights. A Theory of Habitat Rights for Wild Animals*. Lanham: Lexington Books.

Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chtuluzän*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Hardin, Garrett (1968): »The Tragedy of the Commons«, in: *Science* 162, S. 1243–1248.

Helfrich, Silke/Bollier, David (2019): *Frei, fair und lebendig – Die Macht der Commons*. Bielefeld: Transcript.

Kahui, Viktoria/Cullinane, Annabelle (2019): »The Ecosystem Commons«, in: *New Zealand Journal of Ecology* 43, S. 1–5.

Kersten, Jens (2020a): »Die Rechte der Natur und die Verfassungsfrage des Anthropozän«, in: Jens Soentgen/Ulrich M. Gassner/Julia von Hayek/Alexandra Manzei (Hg.): *Umwelt und Gesundheit*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 87–120.

Kersten, Jens (2020b): »Natur als Rechtssubjekt. Für eine ökologische Revolution des Rechts«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 11/2020, S. 27–32.

Krebs, Angelika (1997): »Einleitung«, in: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7–12.

Margulis, Lynn (1999): *Die andere Evolution*. Heidelberg: Spektrum.

Niesen, Peter (2014): »Kooperation und Unterwerfung. Vorüberlegungen zur politischen Theorie des Mensch/Nutztier-Verhältnisses«, in: *Mittelweg 36* 23, S. 45–58.

O'Donnell, Erin/Talbot-Jones, Julia (2018): »Creating Legal Rights for Rivers: Lessons from Australia, New Zealand, and India«, in: *Ecology and Society* 23, S. 1–10.

Ostrom, Elinor (1999): *Die Verfassung der Allmende: jenseits von Staat und Markt*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Ostrom, Elinor (2003): »How Types of Goods and Property Rights Jointly Affect Collective Action«, in: *Journal of Theoretical Politics* 15, S. 239–270.

Ostrom, Elinor (2010): »Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems«, in: *American Economic Review* 100, S. 641–672.

Pistor, Katharina/de Schutter, Oliver (2016): »Introduction: Toward Voice and Reflexivity«, in: Katharina Pistor/Oliver de Schutter (Hg.): *Governing Access to Essential Resources*. New York: Columbia University Press, S. 1–45.

Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

Serres, Michel (1994): *Der Naturvertrag*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schlager, Edella/Ostrom, Elinor (1992): »Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis«, in: *Land Economics* 68, S. 249–262.

Schweitzer, Doris (2020): »Anthropozän, ›Rechte der Natur‹ und Naturvertrag: Zur Aktualität Michel Serres'«, in: Reinhold Clausjürgens/Kurt Röttgers (Hg.): *Michel Serres. Das vielfältige Denken. Oder: Das Vielfältige denken.* München: Wilhelm Fink, S. 213–230.

Soulé, Michael E. (1985): »What Is Conservation Biology?«, in: *BioScience* 35 (11), S. 727–734.

Talbot-Jones, Julia/Bennett, Jeff (2019): »Toward a property rights theory of legal rights for rivers«, in: *Ecological Economics* 164, S. 1–6.

Te Awa Tupua Act (2017): Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act. https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html. Letzter Zugriff: 15.04.201.

Ulloa, Astrid (2017): »Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous Environmental Justice«, in: *Environmental Justice* 10 (6): S. 175–180.

Vanhulst, Julien/Beling, Adrian (2017): »Esquisse pour une généalogie glocale du Buen Vivir«, in: *Synergies Chili* 13: S. 15–25.

Waitingi Tribunal (1999): *The Whanganui River Report.* Wellington, Neuseeland: GP Publications.

Die vernunftbegabten Theatertiere

Frank-M. Raddatz

1990 plädierte Michel Serres, ein »Denker des Anthropozän avant la lettre« (Rheinberger 2020: 33) in seinem Essay *Der Naturvertrag* dafür, die Erde nicht länger als Raum unendlicher Ressourcen zu betrachten, die kostenlos zu Verfügung stehen, sondern das Verhältnis zum Planeten und seinen Sphären juristisch zu kodifizieren. Dem Wissenschaftshistoriker war deutlich, welche grundlegende epistemologische Wende damit eingeleitet wurde. Sein erkenntnistheoretisches Argument – seither zunehmend von der erdgeschichtlichen Dynamik bestätigt – lautet: »Die Natur verhält sich als Subjekt« (Serres 1994: 65). In der Tat lassen sich Verträge nur zwischen Instanzen abschließen, die zuvor als Subjekte definiert wurden.

Dreißig Jahre später hat die Debatte, inwieweit Landschaften und Tieren ein Subjektstatus und somit Rechte zukommen, zunehmend an Virulenz gewonnen. Anne Peters, Direktorin des Max-Planck-Instituts für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht in Heidelberg, fasst die juristisch tradierten Mensch-Tier-Beziehungen vor diesem Horizont zusammen:

> »Der herkömmliche Status von Tieren fügt sich in eine strikte Zweiteilung zwischen Personen (personae) und Sachen (res) ein, den viele Rechtordnungen, auch die deutsche, aus dem römischen Recht übernommen haben. Parallel dazu läuft die Unterteilung zwischen Rechtssubjekten und Rechtsobjekten. Personen (Rechtssubjekte) können Rechte haben – gegenüber anderen Personen, an Sachen oder gegenüber dem Staat. Eine Person kann in niemandes Eigentum stehen. […]. Die Sachen sind also Objekte des Rechts, über welche die Personen verfügen können.« (Peters 2019: 126 f.)

Die Rechtsordnung unterscheidet zwei Kategorien von Personen. Neben natürlichen Personen, das heißt Menschen, stehen juristische Personen wie zum Beispiel Wirtschaftsunternehmen in Form von Aktiengesellschaften. Werden die Sachen aber epistemologisch nicht länger als tote Objekte gefasst, sondern in Akteure, Wirkmächte und Quasi-Subjekte etc. transformiert, entspräche das auf juristischer Ebene einer Kategorisierung als Personen. Diese Neuordnung der Dinge wird für Peters durch die »Recht-

fortbildung« eines nationalen wie globalen Tierrechts geleistet: »Da der philosophische und darauf aufbauende juristische Begriff der ›Person‹ eine menschliche Erfindung ist, könnte ohne weiteres auch eine ›tierliche Person‹ konzipiert werden und als dritte Personenart neben die beiden existierenden gestellt werden« (ebd.: 128). Auch der deutsche Rechtswissenschaftler Jens Kersten unterstreicht: »Einer Rechtsordnung steht es grundsätzlich frei, wen oder was sie als ein Rechtssubjekt anerkennt« (Kersten 2020: 30). Er hebt hervor, dass sich dieser Grundsatz nicht allein auf das Mensch-Tier-Verhältnis als Resultat kultureller Aushandlungs- und Wandlungsprozesse anwenden, sondern auf weitere nicht-menschliche Erdbewohner wie zum Beispiel Flüsse oder Wälder ausweiten lässt, die sich »wie juristische Personen auf die Grundrechte berufen können« (ebd.: 31).

Vor dem Horizont einer angestrebten Transformation des traditionellen Rechtsverständnisses der bürgerlichen Gesellschaft fragt sich, inwiefern die Kunst an diesem tektonischen Umbruch partizipiert, und welchen Status sie den planetarischen Wirkmächten bzw. Quasi-Subjekten im symbolischen Feld einräumt. Insbesondere das Theater unterhält aufgrund seiner Abstammung aus schamanischen Kulturen und deren Riten wie seiner Verbundenheit mit dem Mythos eine exklusive Beziehung zu den nicht-menschlichen Naturmächten und Akteuren. Speziell zu den Tieren. Der überragende Ethnologe des 20. Jahrhunderts Claude Lévi-Strauss hält die Schaffung einer Kosmologie, die sich durch eine gemeinsame Sprache von Mensch und Tier auszeichnet, für die primäre Leistung des Mythos:

> »[…] keine Situation, tragischer, verletzender für Herz und Geist als die einer Menschheit, die mit anderen, auf ein und derselben Erde lebenden Gattungen koexistiert, […] und mit denen sie nicht kommunizieren kann. Man begreift, dass die Mythen es ablehnen, diesen Makel der Schöpfung für angestammt zu halten; dass sie in seinem Auftreten vielmehr das Ur-Ereignis der Entstehung eines Wesens des Menschen und seiner Hinfälligkeit erblicken.« (Lévi-Strauss/Eribon 2019 [1996]: 201)

Noch die im 19. Jahrhundert mit Richard Wagners Gesamtkunstwerk verbundene sogenannte Renaissance der Tragödie versteht sich als Echoraum dieser mythisch grundierten Naturversöhnung, wenn sie zum Beispiel den Dialog des Waldvogels mit dem in Drachenblut gebadeten Heros Siegfried im *Ring der Nibelungen* szenisch zu Gehör bringt.

Das Theater ist aufgrund dieses Ursprungs unauflösbar mit der Welt der Tiersubjekte verwandt. Seine basale Form, die Tragödie heißt wortwörtlich übersetzt Bocksgesang oder Gesang der Böcke. Bei ruralen Feiern im Zusam-

menhang mit den Jahreszeiten, mit Frühling und Herbst, Aussaat und Ernte, treten im 7. Jh. v. Chr. als Böcke verkleidete Tänzer und Sänger auf. Aus diesen Satyrn – halb Mensch, halb Tier – entwickelte sich der Chor der städtischen Tragödien. Diese – so Friedrich Nietzsche – »fingierte(n) Naturwesen« (Nietzsche 1988 [1872]: 55) bilden das Gefolge von Theatergott Dionysos, der in eigener Person garantiert, dass die Grenzen zwischen Mensch und Tier fließend sind. Als er mit Pentheus, dem König, die Polis Theben verlässt, um in der Wildnis an den Ritualen der Anhängerinnen seines Kults, den *Bakchen* teilzunehmen, wechselt er die Gestalt. Kurt Steinmann übersetzt:

»Pentheus:
Ei doch, ich glaube, ich sehe zwei Sonnen,
doppelt auch Thebens Stadt mit ihren sieben Toren!
Du scheinst als Stier vor mir herzuschreiten,
und deinem Haupt, so dünkt's mich, sind Hörner angewachsen.
Warst Du eigentlich immer schon ein Tier? Jetzt jedenfalls bist
du ein Stier.

Dionysos:
[...] jetzt siehst du, was du sehen musst.« (Euripides 1991 [406 v. Chr.]: Vierter Akt)

Das für das Theater konstitutive Prinzip der Metamorphose garantiert die Verwandtschaft von menschlichem und tierischem Subjekt. Aischylos' Tragödie *Der gefesselte Prometheus* erzählt, dass der Flussgott Inachos von Zeus gedrängt wurde, seine Tochter Io aus dem Haus zu jagen, damit sich der Olympier ungestört erotisch mit ihr vergnügen kann. Doch dessen Gattin Hera errät die Absicht und setzt Io Kuhhörner auf bzw. verwandelt sie in eine Kuh, die von einer Bremse malträtiert wird:

»Io:
Sogleich verdrehten sich Gestalt und Sinne mir –
Gehörnt, wie ihr da seht, vom scharfen Biss
der Bremse arg zerstochen, jagte ich in wahnsinnstollen Sprung
hin.« (Aischylos 2020 [um 470 v. Chr.]: 672–676)

Die *Metamorphosen* des römischen Schriftsteller Ovid schildern eine Vielzahl von Gestaltwechseln, welche zum einen die Welt als ein dichtes Gewebe von Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Menschen und Tieren, Pflanzen oder Landschaften zeigen und zum anderen, dass es sich bei diesen

Phänomenen um mehr handelt als tote Dinge. Noch bei der Wende zum 17. Jahrhundert rekurriert William Shakespeares Komödie *Ein Sommernachtstraum* (1595/96) auf diese Tradition.

Eine Handwerkertruppe bereitet die Aufführung einer Passage aus Ovids *Metamorphosen* vor, als während der Proben einer der Laienschauspieler von Puck, einem nicht-menschlichen Akteur aus dem Gefolge Oberons, des Herrschers des Waldes verzaubert wird. Obwohl der Verhexte mit dem Kopf eines Esels ausstaffiert ist, fühlt sich ein anderes Subjekt der Natur, Titania, die Gattin von Oberon unwiderstehlich zu dem chimärischen Wesen hingezogen. Puck selbst aber gibt sich als das Prinzip der Metamorphose zu erkennen: »Jag euch als Pferd, als Hund, als Wolf und Bär,/ Bin der Fuchs, bin der Luchs, bin der Fluß und das Feuer,/ Und blök und bell und brenn und brumm und husch/ Als Pferd, Hund, Wolf, Bär, Feuer durch den Busch«. (Shakespeare 1995 [1596]: Dritter Akt, 1. Szene)

Schon in der Antike wurde das Prinzip der Metamorphose von den aufkommenden rationalistisch basierten Wissenskonzepten kritisch diskutiert und schließlich zu Fall gebracht. In christlicher Zeit verkörpert es schließlich das Böse selbst. Anschaulich setzt Johann Wolfgang von Goethes Tragödie *Faust* (1808) diesen kulturgeschichtlichen Tatbestand in Szene. Nachdem ein Pudel in dessen Arbeitsräumen aufgetaucht ist, wendet die Titelfigur Magie an, um des Wesens hinter der animalischen Hülle ansichtig zu werden.

»Faust:
Bist du Geselle
Ein Flüchtling der Hölle?
So sieh dies Zeichen,
Dem sie sich beugen,
Die schwarzen Scharen!
[...]

Mephistopheles tritt, indem der Nebel fällt, gekleidet wie ein fahrender Scholastikus, hinter dem Ofen hervor.
Wozu der Lärm? was steht dem Herrn zu Diensten?

Faust:
Das also war des Pudels Kern!
(...)
Bei euch, ihr Herrn, kann man das Wesen
Gewöhnlich aus dem Namen lesen,
Wo es sich allzudeutlich weist,

Wenn man euch Fliegengott, Verderber, Lügner heißt.
Nun gut, wer bist du denn?

Mephistopheles:
Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.« (Goethe 1979 [1808]: Studierzimmer)

Kulturgeschichtlich wird die evidente Verwandtschaft zwischen menschlichem und tierischem Leben samt dessen fließenden Übergängen im wortwörtlichen Sinne verteufelt, bis sich das Echo dieses Zusammenhangs zum szenischen Witz verflüchtigt. Wird die Uneindeutigkeit des Leibs, seine Vermischung mit nicht-menschlichen Formen traditionell in folkloristischen Überlieferungen, in Märchen und den regionalen Varianten des Volksglaubens als Motiv karnevalistischer Maskeraden und damit einhergehender Grenzüberschreitungen und Exzesse thematisiert, ist die Scheidung anthropomorpher und tieromorpher Gestalten wie Christian Dietrich Grabbes Lustspiel *Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung* (1987 [1822]) zeigt, zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf der Bühne endgültig vollzogen.

»Teufel:
Wenn Sie nun gütigst ihr Eisen drauf schlagen wollten!

Schmied: den Fuß in die Hand nehmend
Hören Sie, Herr, das ist keine Fußsohle, sondern ein Pferdehuf, wie ihn kein anderer Gaul – keine andre Seele, wollt ich sagen, – in der ganzen Christenheit aufzuweisen hat!« (Grabbe: Erster Aufzug, Vierte Szene)

Mit der anbrechenden Moderne stehen sich schließlich Mensch und Tier als Subjekt und Objekt gegenüber. In Georg Büchners fragmentarischem *Woyzeck* (1838/39) karikiert das »astronomische Pferd« die Logik der Metamorphose, die besagt, dass es sich bei animalischen Protagonisten um verwandelte Menschen handeln kann. Zugleich wird das Ideal der Vernunft persifliert, an dem zu partizipieren, zumindest in wissenschaftlicher Form, weder dem als Versuchsobjekt missbrauchten Titelhelden noch den nichtmenschlichen Akteuren gegeben ist.

»Budenbesitzer: ein Pferd vorführend:
Zeig dein Talent! Zeig deine viehische Vernünftigkeit! Beschäme die menschliche Sozietät! Meine Herren, dies Tier, [...] ist Mitglied von alle gelehrt Sozietät, ist Professor an unsre

Universität, wo die Studente bei ihm reiten und schlagen lernen. –Das war einfacher Verstand. Denk jetzt mit der doppelten Raison! […] Ist unter der gelehrten Société da ein Esel? – *Der Gaul schüttelt den Kopf.* – Sehn Sie jetzt die doppelte Raison? Das ist Viehsionomik. Ja, das ist kein viehdummes Individuum, das ist ein Person, ein Mensch, ein tierischer Mensch – und doch ein Vieh, ein Bête. – *Das Pferd führt sich ungebührlich auf.* – So, beschäme die Société. Sehn Sie, das Vieh ist noch Natur, unideale Natur! […] – Sehn Sie, was Vernunft: es kann rechnen und kann doch nit an den Fingern herzählen. Warum? Kann sich nur nit ausdrücken, nur nit explizieren, ist ein verwandelter Mensch. Sag den Herren, wieviel Uhr ist es! Wer von den Herren und Damen hat ein Uhr? ein Uhr?« (Büchner 1980: Szenengruppe 2)

An die Stelle der Metamorphose tritt die Wissenschaft. Experimente mit dem Soldaten Woyzeck werden von einer Rationalität induziert, welche das Tier analog zur Maschine konzipiert. Diese Auffassung, die im 17. und 18. Jahrhundert René Descartes und Julien Offray de La Mettrie protegierten, schreibt die Dinghaftigkeit und damit auch Rechtlosigkeit des tierischen Akteurs fest. Dagegen hatte sich Friedrich Schiller gewandt, den die Französische Republik 1792 zum Ehrenbürger erklärte, und zwar überraschenderweise in einem explizit politischen Kontext. Das ab 1941 im Dritten Reich verbotene, 1804 uraufgeführte Schauspiel über die Legitimität des Tyrannenmords *Wilhelm Tell* setzt mit einer Kontroverse über die Wetterfühligkeit der Fische, die Sensibilität der Kühe und die Intelligenz der Gemsen ein:

»Ruodi:
Wie schön der Kuh das Band zu Halse steht!
Kuoni:
Das weiß sie auch, daß sie den Reihen führt, / Und nähm ich ihr's, sie hörte auf zu fressen.
Ruodi:
Ihr seid nicht klug! Ein unvernünft'ges Vieh –
Werni:
[…] Das Tier hat auch Vernunft, / Das wissen wir, die wir die Gemsen jagen, / Die stellen klug, wo sie zur Weide gehn, / 'ne Vorhut auf, die spitzt das Ohr und warnet/ Mit heller Pfeife, wenn der Jäger naht.« (Schiller 1963 [1804]: 1. Aufzug, 1. Akt)

Auch wenn die Debatte über Intelligenz von Tieren in den letzten Jahren zunimmt, hat sie sich im symbolischen Feld in den letzten 200 Jahren nicht gravierend verändert. Ein Bestsellerroman wie *Sprich mit mir* über Kommunikation mit Affen von T. C. Boyle aus dem Jahr 2021 belegt, dass die Thematik stofflich nach wie vor relevant ist. Im Kommenden stiften nicht etwai-

ge kognitive Potentiale der Tiere eine Nähe zur menschlichen Spezies. Das Tier wird zu einer entscheidenden Figur auf dem Schachbrett des politischen Theaters, weil es wie die menschliche Geschichte unauflösbar mit der Gewalt verbunden ist.

Signifikant agiert der tierische Akteur in Heinrich von Kleists Fünfakter *Die Hermannsschlacht* (1998 [1808]). Das Stück entsteht als Reaktion auf die preußische Niederlage gegen Napoleon bei der Schlacht von Jena/Auerstedt 1806 und wird heute als erste Konzeption des Guerillakrieges interpretiert. Ein Titel der kommentierenden Literatur von 1987 wie *Die Geburt des Partisanen aus dem Geist der Poesie: Heinrich von Kleist und die Strategie der Befreiungskriege* spricht Bände. Anfangs versammeln sich die um tierische Totems zentrierten germanischen Stämme im Zeichen des Bären zum Kampf gegen die fremdländischen Usurpatoren. Im weiteren Verlauf empfängt anstatt der germanischen Fürstin Thusnelda die mit Vorsatz ausgehungerte Bärin von Cheruska den römischen Feldherrn Ventidius zum amourösen Stelldichein, um ihn bei diesem Vorspiel zum totalen Krieg wenig romantisch zu zerfleischen. Die Gräuelszene protegiert eine exklusive Beziehung zwischen dem animalischen und dem politischen Körper. Das mag man als Regression werten, aber signifikant ist die Erfindung des deutschen Nationalcharakters auch bei Hölderlin, beim frühen Hegel und Schelling in das Konzept eines kulturellen Paradigmenwechsel eingelassen, der die Nähe zum Mythos und damit zu anfänglichen zivilisatorischen Schichten des europäischen Kulturraums sucht.

Ebenso koppelt Bertolt Brecht *Die heilige Johanna der Schlachthöfe* (1929/30) an die Frage der Gewalt. Das Stück zeigt, wie sich Kapital und Arbeit aber auch Kapital und Kapital – »Abpressend der Ungunst des Planeten das Mögliche« (Brecht 1967: 731) – brutale Existenzkämpfe liefern. Sowohl die menschliche Arbeitskraft wie das Tier als Fleischressource sind Waren und damit Objekte. Parallel ist die Beziehung zum Tier von einer Gewalt geprägt, die von der Gewalt gegen Menschen nicht zu trennen ist. Brechts Text basiert auf dem Roman *The Jungle* des amerikanischen Schriftsteller Upton Sinclair (1905/1906) über die Zustände auf den Schlachthöfen Chicagos. Ein gnadenloses Regime der Profitmaximierung herrscht im Namen des Marktes über Arbeiter, Schlachtvieh und konkurrierende Kapitaleigner. Während die Tiere megatonnenweise in fleischproduzierende Fabriken eingehen, demonstriert das Drama die Ohnmacht moralischer Apelle angesichts einer Wirklichkeit, in der Mitleid gleich Schwäche ist. Gemäß dieser Logik gelangt

die Titelheldin final zu einer Conclusio, die auch im Dschungel Gültigkeit beansprucht: »Es hilft nur Gewalt, wo Gewalt herrscht« (ebd.: 783).

Die Bezugnahme auf das Tier im Kontext der Gewalt ist in dieser dramatischen Traditionslinie Ausdrucksmoment einer evident politischen Ästhetik. Allerdings entspringt aus Brechts Szenario nicht, was sich am Objekt-Status des Tiers in einer von Kapitalzwängen befreiten Gesellschaft ändern wird, in deren Fokus die Sozialisierung der Gewinne der Fleischproduktion steht. Vielmehr basiert das epische Theater auf einem Fortschrittsmodell, das die Erfolge der Naturbeherrschung an die gesellschaftliche Emanzipation koppelt.

Dass das Tier als Exponent regressiver Kräfte eine umfassende Transformation des Sozialen in eine gewaltlose Gemeinschaft oder klassenlose Gesellschaft blockiert, gibt das Revolutionsdrama *Zement* (1972) des DDR-Dramatikers Heiner Müller über den Aufbau des Sozialismus in den Anfangsjahren der Sowjetunion zu verstehen. Zwar werden die Mächte der Natur durchaus als Subjekte mit eigenen Intentionen betrachtet, nur sind sie alles andere als emanzipatorisch gesinnt. Die mythisch grundierte Prosapassage *Herakles 2 oder die Hydra* nähert sich der Mensch-Tier-Relation in geradezu ontologischer Weise: »Lange glaubte er noch den Wald zu durchschreiten, […] in der immer gleichen Dämmerung der kaum sichtbaren Blutspur auf dem gleichmäßig schwankenden Boden nach, allein in die Schlacht mit dem Tier.« (Müller 2001: 424) Je länger die Jagd anhält, umso mehr lösen sich die Gewissheiten der Identitätszuschreibungen auf und treten anthropologische Fragezeichen an die Stelle der alten Gewissheiten.

> »Konnte dieser Wald, der keinem der Wälder glich, die er gekannt, ›durchschritten‹ hatte, überhaupt noch ein Wald genannt werden. […] Vielleicht machte nur noch die Benennung einen Wald aus und alle andern Merkmale waren schon lange zufällig und auswechselbar geworden, auch das Tier, das zu schlachten er diese vorläufig noch Wald benannte Gegebenheit durchschritt, das zu tötende Monstrum.« (Ebd.: 425 f.)

Müllers Text, der hier nicht ausgedeutet werden kann, legt schließlich nahe, dass aufgrund des Doppelcharakters des Menschen zugleich der Natur wie der Kultur anzugehören, die Geschichte der Gewalt nicht verlassen werden kann:

> »Der Wald war das Tier, lange schon war der Wald, den zu durchschreiten er geglaubt hatte, das Tier gewesen, das ihn trug im Tempo seiner Schritte, die Bodenwellen seine Atemzüge und der Wind sein Atem, die Spur, der er gefolgt war, sein eigenes Blut, von dem der

Wald, der das Tier war, seit wann, wieviel Blut hat ein Mensch, seine Proben nahm; und daß er es immer gewußt hatte, nur nicht mit Namen.« (Ebd.: 426)

Der Befund des Textes ist schließlich eindeutig: die evolutionären Koordinaten im Menschen – für Adorno stammt der Mensch vom Raubtier ab – blockieren die Möglichkeiten gesellschaftlicher Emanzipation. Damit führt ein direkter Weg zu transhumanistischen Positionen, die für den Autor in einem neuen Zeitalter gipfeln, »das mit der Einheit von Mensch und Maschine (die Drama nicht mehr braucht), dem nächsten Schritt der Evolution (der die Revolution voraussetzt), zu Ende gehen wird« (Müller 2002: 247).

Je mehr jedoch Müllers Zweifel an der Geschichtsfähigkeit einer sozialistischen Moderne wächst, umso stärker wendet er sich von einer Allianz mit den Maschinen ab, die einen Ausweg aus der Geschichte der Gewalt bieten soll, und der ursprünglich von Kleist gelegten Spur zu. So macht er in den 1970er und 1980er Jahren artistisch ein Amalgam aus Tier und Gewalt/Militanz/Krieg für die politischen Kämpfe seiner Gegenwart produktiv. 1982 platziert er als Regisseur seines Stückes *Der Auftrag – Erinnerung an eine Revolution* über einen Sklavenaufstand in Jamaika einen schwarzen Panther in ein Laufgitter zwischen den Publikumsreihen und träumt in seiner Rede zum Büchner-Preis 1985 von der Wiederkehr der Geschichte im Verbund mit animalischen Energien: »Der Wolf kommt aus dem Süden« (Müller 2005: 283). Das Verhältnis zum tierischen Akteur wird nunmehr von einer ästhetischen Grammatik dekliniert, für die sowohl Geschichte und Gewalt in eins fallen wie die intendierten historischen Brüche mit einer kulturellen Umwälzung oder Umwertung einhergehen. Aus der Stagnation des historischen Fortschritts erfolgt eine Ausweitung des Politischen, welche die nicht-menschlichen Entitäten als Verbündete im politischen Kampf begreift. Der schwarze Revolutionär Sasportas proklamiert angesichts des Fortbestands der Herrschaftsverhältnisse eine Allianz mit den planetarischen Gewalten:

»Mit jedem Herzschlag der Revolution wächst Fleisch zurück auf ihre Knochen, Blut in ihre Adern, Leben in ihren Tod. Der Aufstand der Toten wird der Krieg der Landschaften sein, unsre Waffen die Wälder, die Berge, die Meere, die Wüsten der Welt. Ich werde Wald sein, Berg, Meer, Wüste.« (Müller 2002: 40)

Indem der Zusammenhang Mensch/Tier/Landschaft/Erde als geschichtsmächtige Zukunftsfrage identifiziert wird, verschiebt sich die Tektonik der Bühne: das politische formt sich zum anthropologischen Theater. Damit wird die kulturelle Beziehung zum Tier wie überhaupt zu allem nichtmenschlichen Leben für die politische Bühne der Zukunft fundamental.

Um die Szene in erdgeschichtliche und evolutionäre Bezüge zu verweben, müssen wesentliche Koordinaten der Darstellenden Kunst konzeptionell reformuliert werden.

Eine kühne Skizze in diesem Zusammenhang stammt von der Hand Elias Canettis. Der Literaturnobelpreisträger vergleicht die Bühnencharaktere mit den einzelnen Instrumenten einer musikalischen Komposition und gelangt zu einer verblüffenden Schlussfolgerung:

»Die Zurückführung der dramatischen Figur auf ein Tier läßt sich mit dieser Auffassung sehr wohl vereinen. Jedes Instrument ist ein ganz bestimmtes Tier oder zumindest ein eigenes und wohlabgegrenztes Geschöpf, das mit sich nur auf seine Weise spielen läßt. Im Drama hat man die göttliche und über alle anderen Künste erhabene Möglichkeit, neue Tiere, also neue Instrumente, neue Geschöpfe zu erfinden, [...]. Es gibt also unerschöpflich viele Arten von Dramen, solange es neue ›Tiere‹ gibt. Die Schöpfung, sei es, daß sie erschöpft, sei es, daß der geschwinde Mensch sie überholt hat, wird so ganz buchstäblich ins Drama verlegt.« (Canetti 2002: 10 f.)

Der Entwurf der Bühne als Instanz, den Rätseln der Evolution einen gesellschaftlichen bzw. öffentlichen Ort zu geben, ist im Jenseits des Anthropozentrismus angesiedelt. Der bloße Verweis auf Tiere in szenischen Kontexten sagt wenig darüber hinaus, ob sie zur »Kohabitation der Erdenbürger in humaner wie nicht-menschlicher Gestalt« (Sloterdijk 2016: 42 f.) beitragen. So wollen Komödien von Aristophanes mit Stücktiteln wie *Die Wespen* (422 v. Chr.), *Die Vögel* (414 v. Chr.), *Die Frösche* (405 v. Chr.) oder *Die Störche* (399 v. Chr.) keineswegs eine Nähe zu diesen animalischen Spezies stiften. Vielmehr werden die Tierarten angeführt, um menschliche Eigenschaften zu veranschaulichen. Ebenso blendet *Die Nashörner* (1958) von Eugène Ionesco die einzelgängerische Existenzweise dieser Gattung aus, um im Gegenteil Effekte gesellschaftlicher Vermassung anzuprangern. Erst die Einbindung der (Theater-)Kunst in die Problemstellungen der Evolution oder eine politische Ökologie, die um das planetarische Habitat zentriert ist, operiert auf der Höhe des gegenwärtigen Zeitalters. Wie sich die Kompassnadeln der Kunst in diesem Sinne justieren lassen, erläutert Müller am Beispiel einer Aktion von Joseph Beuys:

»Die großen Publikumserfolge sind meistens Stücke, die schon leer sind, also Aufführungen, die nichts mehr transportieren als sich selbst. Das sind die großen Theatererfolge, so ›Cats‹ und dieses ganze Zeug auf der trivialen Ebene. [...] Mir ist jetzt eingefallen [...], diese Performance von Beuys mit dem Coyoten in New York. Eigentlich ist das für mich eine ideale Metapher für den Umgang des Schauspielers mit dem Text, der Text ist der Coyo-

te. […] Und man weiß nicht, wie der sich verhält. Jeder Schauspieler müßte umgehen mit dem Text wie Beuys mit dem Coyoten, der Text ist der Coyote.« (Müller 2008: 467)

Im Mai 1974 hatte sich Joseph Beuys im Rahmen der Kunstaktion *I like America and America likes me* für drei Tage und drei Nächte mit einem Coyoten in einem Raum eingeschlossen, da – so seine Begründung – es sich in der Mythologie der amerikanischen Ureinwohner um ein heiliges Tier handelt, dem es gälte, Respekt zu zollen. Das Tier ist im Bannkreis der Kultur keine allein biologische Entität, sondern besitzt eine vielfach überschriebene, kulturell kodifizierte und mitunter auch spirituelle Dimension, die Kunst/Bühne einer permanenten Bearbeitung und Modifikation unterziehen. Zugleich verwebt Müller die zentrale ästhetische Kategorie der Präsenz mit der Existenzweise der Tiere. 1988 inspiriert ein Aufenthalt im Zirkus Busch eine Meditation über das Ideal dramatischer Wucht:

»[…] draußen standen die Wagen mit Tieren, mit Löwen – […] und ein großer Wagen mit einem Nilpferd. Ein ungeheures Vieh, wirklich. Ich habe noch nie so nah und so lange ein Nilpferd betrachtet. Das ist so ein unheimliches Tier, leider hat das Pina Bausch auch bemerkt und ein Nilpferd in einer Produktion verwendet. Das ist was ganz Unheimliches, so ein Tier auf der Bühne. Nun ist das Nilpferd auch das geeigneteste von allen Tieren, auch das surrealistischste Tier. – […] Wie erzeugt man mit Theater so eine Wirkung wie beim Anblick dieses Nilpferds? – Da kannst Du keine Fragen mehr stellen. Das Nilpferd hat keinen Sinn. Das kannst Du auch nicht auf eine Funktion reduzieren. Es existiert einfach.« (Müller 2005: 340 f.)

Dieser Präsenzbegriff ist von einem Präsentismus zu unterscheiden, der tierisches Leben als Exponat ausstellt. Dessen bloße Zuschaustellung macht den tierischen Körper nicht zwangsläufig zum Subjekt. Vielmehr zeigt die Notwendigkeit der Züchtung der Lebewesen für die temporäre Kunstaktion und ihre anschließende Entsorgung, wie schmal der Grat ist, auf dem dafür nicht disponierte Veranstalter wie Museen oder Festivals unter Umständen wandeln, wenn sie Installationen mit Lebewesen offerieren. Zudem haben die Tiere auf der Bühne eine lange Dressur durchlaufen. Wenn drei Wachhunde den Regisseur Romeo Castellucci zu Beginn seiner Aufführung *Inferno* anfallen, während etliche andere anwesende scharfe Schäferhunde ein ohrenbetäubendes Bellkonzert anstimmen, ist die Szene nur erträglich, weil sie auf einen Pfiff sofort von ihrem Opfer ablassen. Im Grunde handelt es sich bei auf der Bühne anwesenden Tiere um das, was Roland Barthes Realitätseffekte nennt. Die Einfügung von Details, die das symbolische Feld mit der Wirklichkeit zu verschränken scheinen. Eine Spielart des Naturalismus.

Hyperrealistisch erscheinen dagegen die netzartigen Strukturen des bildenden Künstlers Tomas Saraceno, welche zum Beispiel im Format 15 x 7 Meter die Besucher in Museen zur Besteigung einladen. Es handelt sich um überdimensionierte spinnennetzartige Strukturen, die aus seiner jahrzehntelangen Arachnophilia, seiner Spinnenliebe und Beschäftigung mit diesen Insekten hervorgegangen sind.

Für den Autor, der es sich mit der Gründung der künstlerischen Initiative *Theater des Anthropozän* zur Aufgabe gemacht hat, die ökologische Thematik unter den verschiedensten Facetten auf die Bühne zu bringen, ist das Wissen um diese Differenz zwischen Schein und Sein grundlegend. Gerade weil die planetarischen Quasi-Subjekte, die ökologischen Wirkmächte und animalischen Aktanten nicht am Schein, einer Sphäre der Freiheit partizipieren können, muss eine Kunst, die sie als Subjekte ernst nimmt, ihnen im Imaginären Ausdruck und Präsenz verleihen. Dieses Imaginäre, auch immer ein Reich von Mythos und Traum, ist im Anthropozän kein Raum eines beliebig Phantastischen, sondern muss statt der Nähe zur dokumentierten Realität einen Bogen zur Wissenschaft mit ihren Prognosen, Simulationen und Möglichkeitsszenarien schlagen und an ihrem erd- und evolutionsgeschichtlichen Blick zu partizipieren. Ein anthropozänes Theater ist gefordert, anthropologisches Neuland zu erkunden, indem es insbesondere das Verhältnis zum Tier, der Landschaft, dem Erdplaneten wie seiner Sphären neu justiert und damit einhergehende Haltungswechsel einleitet. Wie das antike Theater die Transformation, vom Mutter- zum Vaterrecht, von der Ordnung des Clans zu der gesetzlich basierten Governance des Staates begleitete, hat es im Anthropozän eine Einbettung des Rechts in kosmologische Konzepte zu forcieren, so dass es nicht länger um die alleinigen Interessen der menschlichen Spezies zentriert wird. Wie ihre Geschichte zeigt, ist die Bühne als Ort für mit Rechten ausgestattete Tiersubjekte geradezu prädisponiert.

Literatur

Aischylos (2020 [um 470 v. Chr.]): *Der gefesselte Prometheus*, deutsch von Kurt Steinmann. Stuttgart: Reclam.

Boyle, T. C. (2021): *Sprich mit mir.* München: Carl Hanser.

Brecht, Berthold (1967): *Gesammelte Werke 2, Stücke 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Büchner, Georg (1980): *Woyzeck und andere Werke*. Herrsching: Manfred Pawlak.
Canetti, Elias (2002): *Über Tiere.* München/Wien: Hanser.
Euripides (1991 [406 v. Chr.]): *Die Bacchantinnen*, deutsch von Kurt Steinmann. Luzern: Artefides.
Goethe, Wolfgang (1979 [1808]): *Faust. Eine Tragödie, Erster und Zweiter Teil*. München: C. H. Beck.
Grabbe, Christian Dietrich (1987 [1822]): *Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung*. Frankfurt a. M.: Insel.
Kersten, Jens (2020): »Natur als Rechtssubjekt«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte: Natur- und Artenschutz* 70 (11), S. 27–32.
Kittler, Wolf (1987): *Die Geburt des Partisanen aus dem Geist der Poesie: Heinrich von Kleist und die Strategie der Befreiungskriege*. Rombach: Rombach.
Latour, Bruno (2010): *Parlament der Dinge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Lévi-Strauss, Claude/Eribon, Didier (2019 [1996]): *Das Nahe und das Ferne*. Zürich: Kampa.
Müller, Heiner (1998): *Werke 1, Gedichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Müller, Heiner (2001): *Werke 4, Die Stücke 2.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Müller, Heiner (2002): *Werke 5, Die Stücke 3*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Müller, Heiner (2005): *Werke 8, Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Müller, Heiner (2008): *Werke 11, Gespräche 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Nietzsche, Friedrich (1988 [1872]): *Die Geburt der Tragödie*: *KSA 1.* München, Berlin, New York: dtv.
Peters, Anne (2019): »Die Rechtsstellung von Tieren«, in Elke Diehl/Jens Tuider (Hg.): *Haben Tiere Rechte*. Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn, S. 122–134.
Platon (1982): *Der Staat*, übersetzt von Karl Vretska. Stuttgart: Reclam.
Rheinberger, Hans Jörg (2020): »Das Ganze der Natur«, in: *Lettre International 128*, Berlin, S. 32–34.
Schiller, Friedrich (1962 [1804]): »Wilhelm Tell«, in: Reinhold Netolitzky (Hg.): Friedrich Schiller- Gesammelte Werke in fünf Bänden: Zweiter Band – Dramatische Dichtungen II. Gütersloh: Bertelsmann.
Serres, Michel (1994): *Der Naturvertrag*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Shakespeare, William (1995 [1596]): *Ein Sommernachtstraum*, deutsch von Frank Günther. München: dtv.
Sloterdijk, Peter (2016): *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Berlin: Suhrkamp.
von Kleist, Heinrich (1998 [1808]): *Die Hermannsschlacht.* Stuttgart: Reclam.

Autorinnen und Autoren

Alberto Acosta, ecuadorianischer Wirtschaftswissenschaftler, Politiker und Autor. Er war 2007/08 Präsident der Verfassungsgebenden Versammlung Ecuadors und maßgeblich beteiligt an der Verfassung von Montecristi, die sich auf die indigene Kosmovision des Andenraumes beruft und die Rechte der Natur beinhaltet. Auf Deutsch erschien zuletzt, zusammen mit Ulrich Brand: »Radikale Alternativen. Warum man den Kapitalismus nur mit vereinten Kräften überwinden kann« (Oekom 2018).

Frank Adloff, Prof. Dr., Professor für Soziologie an der Universität Hamburg und Co-Direktor der dortigen DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Konvivialität, Gabentheorie und sozial-ökologische Transformation. Zuletzt ist erschienen »Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben« (Edition Nautilus 2018).

Andreas Buser, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Habilitand am Lehrstuhl für Öffentliches Recht und Völkerrecht an der Freien Universität Berlin, Postdoc an der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »International Rule of Law – Rise or Decline?« und Co-Investigator des AHRC-DFG Projekts zu »The Law of Protracted Conflict«. Im Bereich des Umweltrechts publizierte er zuletzt den Aufsatz »Ein Grundrecht auf Klimaschutz?« (DVBl. 2020: 1389).

Tanja Busse, Dr., Autorin und Moderatorin. Sie schreibt über nachhaltigen Konsum, Transformation, Landwirtschaft und Biodiversität für den WDR, die Süddeutsche, den Freitag und andere und moderiert Konferenzen zu diesen Themen. Zuletzt erschien »Das Sterben der anderen. Wie wir die biologische Vielfalt noch retten können« (Blessing 2019) und »Fleischkonsum« in der Reihe 33 Fragen (Piper 2021).

Philipp Degens, Dr., wissenschaftlicher Mitarbeiter in der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit« an der Universität Hamburg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Wirtschafts-, Geld- und Eigentumssoziologie sowie in den Bereichen Zivilgesellschaft, Dritter Sektor und sozial-ökologische Transformation. Zuletzt erschien »Geld als Gabe. Zur sozialen Bedeutung lokaler Geldformen« (Transcript 2018).

Anna Deplazes-Zemp, Dr., Wissenschaftlerin an der Arbeits- und Forschungsstelle für Ethik der Universität Zürich, Oberassistentin im Universitären Forschungsschwerpunkt »Global Change and Biodiversity«. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Umweltethik und der Ethik der Biotechnologie. Zuletzt sind in Fachzeitschriften Artikel erschienen zu Gerechtigkeit im Kontext von genetischen Ressourcen und relationalen Werten in der Natur.

Benno Fladvad, Dr., Geograph und wissenschaftlicher Mitarbeiter in der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Alternative Geographien der Nahrung, Umweltgerechtigkeit, Demokratietheorie und *legal geography*. Zuletzt erschienen: »Rethinking democracy in times of crises: Towards a pragmatist approach to the geographies of emerging publics« (Social Science Information 60 (2)).

Matthias Glaubrecht, Prof. Dr., Professor für Biodiversität der Tiere an der Universität Hamburg, Gründungsdirektor des Centrums für Naturkunde (CeNak) und Co-Direktor der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Imaginarien der Kraft«. Er forscht zur Evolutionssystematik und Historischen Biogeographie sowie zur Wissenschaftsgeschichte. Zum Thema ist von ihm zuletzt erschienen »Das Ende der Evolution. Der Mensch und die Vernichtung der Arten« (C. Bertelsmann 2019/Pantheon 2021).

Andreas Gutmann, Dr., ist Referendar am Kammergericht Berlin und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Europäische Rechtspolitik (ZERP), Universität Bremen im DFG-geförderten Projekt »Die Natur als Rechtsperson«. Forschungsinteressen sind neben Rechten der Natur, lateinamerikanischem Verfassungsrecht und postkolonialer Rechtstheorie auch das Polizei- und Versammlungsrecht. Jüngst erschien »Hybride Rechtssubjektivität: Die Rechte der ›Natur oder Pacha Mama‹ in der ecuadorianischen Verfassung von 2008« (Nomos 2021).

Bernd Ladwig, Prof. Dr., ist Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Freien Universität Berlin. Er forscht vor allem zu Theorien der Gerechtigkeit und der Rechte, zu Fragen von Migration und Staatsbürgerschaft sowie zu zivilem Ungehorsam. Zuletzt erschien von ihm »Politische Philosophie der Tierrechte« (Suhrkamp 2020).

Aurea Mota, Prof. Dr., Professorin für öffentliche Meinung am ESERP-Barcelona und Post-Doctoral Researcher an der Global Literary Studies Research Group der UOC-Barcelona. Ihre Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Soziologie der Moderne, globale Transformationen, Lateinamerikastudien und vergleichende soziologische Ansätze. Zuletzt erschien von ihr (zusammen mit Peter Wagner) »Collective Action and Political Transformation: the entangled experiences in Brazil, South Africa and Europe« (Edinburgh University Press, 2019).

Peter Niesen, Prof. Dr., Professor für Politische Theorie an der Universität Hamburg. Arbeitsschwerpunkte: Internationale Politische Theorie, Demokratietheorie, verfassunggebende Gewalt und Tierpolitik. Zuletzt erschien »Erst Ethik, dann Politik, oder: Politik statt Ethik? Zur Grundlegung der Tierrechte im political turn« (TIERethik 12 (2), 2020, S. 7–28).

Markku Oksanen, Dr., ist Senior Lecturer in Philosophie an der Universität Ostfinnland. Er hat umfangreich in den Bereichen Umwelt und politische Theorie sowie Umweltethik publiziert, darunter »Environmental Human Rights« (Hg. mit Ashley Dodsworth und Selina O'Doherty, Routledge 2018) und »Rights of Nature. A Re-examination« (Hg. mit Daniel P. Corrigan, Routledge 2021).

Hermann E. Ott, Prof. Dr., Jurist und Wissenschaftler, baut für die internationale Umweltrechtsorganisation ClientEarth das deutsche Büro auf und lehrt an der Hochschule für Nachhaltige Entwicklung Eberswalde »Global Sustainability Strategies«. War 2009–2013 Mitglied des Deutschen Bundestages. Zuletzt erschienen: Petschow, Ulrich u.a.: »Ansätze zur Ressourcenschonung im Kontext von Postwachstumskonzepten« (Umweltbundesamt, Texte / 98 / 2020).

Frank-M. Raddatz, Dr., Publizist und Dramaturg, veröffentlicht über Ästhetik und Theater (Lettre International), gründete mit Antje Boetius und Sabine

Kunst an der Humboldt Universität zu Berlin »Das Theater des Anthropozän«. Letzte Produktion *Anthropos, Tyrann (Ödipus)* im Februar 2021 an der Volksbühne Berlin, Regie: Alexander Eisenach, Buchveröffentlichung: »Das Drama des Anthropozäns« (Theater der Zeit, Berlin, April 2021).

Saskia Stucki, Dr., Senior Research Fellow am Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, Heidelberg. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen Tierrecht und Tierrechte, Rechtstheorie und Menschenrechtsphilosophie, Klima- und Umweltrecht. Zuletzt ist erschienen »Grundrechte für Tiere« (Nomos 2016).